Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

Friedrich Bard,
Domprediger in Güstrow (Mecklenburg).

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1915.

Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

Friedrich Bard,
Domprediger in Güstrow (Mecklenburg).

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1915.

Inhaltsübersicht.

Wenn wir nach Jesu Sühnwerk, seinem Sinn und Wert, die Frage erheben, so finden wir zugestandenermaßen bei einem Paulus eine mit aller wünschenswerten Gründlichkeit und Deutlichkeit gebotene Darlegung dieses Lehrstückes. Klassisch hat er's Römer 3 formuliert, aber es kehrt in immer neuen Wendungen wieder. „Wir werden gerechtfertigt geschenkweise durch seine Gnade, mittels der απολυτρωσις, die vorhanden ist in Christo Jesu; welchen nämlich Gott vor sich hingestellt hat, daß er ihm ein Sühnedeckel sei, vorausgesetzt, daß der Sünder seinerseits ihn als einen solchen im Glauben annimmt, – ein Sühnedeckel in seinem Blut; . . . . . um selbst gerecht zu sein und nicht anders als im Wege seiner Gerechtigkeit gerecht zu sprechen den in solchem Jesusglauben ihm Nahenden." Hier finden wir alle Momente zusammengefaßt, die für das Sühnwerk konstituierend erscheinen: die causa efficiens, meritoria, instrumentalis. Die rechtfertigende Gottesgnade wird als eine solche gekennzeichnet, die sich vollzieht im Wege einer Loskaufung, einer durch Christi Opferblut und durch den daran sich haltenden Glauben zu bewirkenden Entsühnung des Sünders, mithin nicht unter Hintansetzung, sondern unter voller Wahrung der sünderichtenden Gottesgerechtigkeit.

So wird über die paulinische Versöhnungslehre kaum ein ernsthafter Zweifel aufkommen können. Notgedrungen sind denn auch derartige Wege selbst von den Freunden liberaler und radikaler Theologie als Entgleisungen fast völlig verlassen worden.

Aber sie helfen sich anders. Paulus wird als „Verderber" der Lehre Jesu verdächtigt, ausgeschaltet, und der Nachweis unternommen, daß in der ursprünglichen Jesuslehre von der paulinischen Sühnopfertheorie und ihrem Zubehör nichts zu

finden sei, gar, daß Jesus in „das Evangelium, wie er selbst es verkündigt habe", nicht hineingehöre. Und dabei läßt man auch durch die Wahrnehmung, daß von solchem Urteil mehr oder minder alle neutestamentlichen Schriftsteller getroffen werden, auch die Evangelisten selbst, soweit sie zu ihren Berichten Eignes, Subjektives hinzutaten (vergl. Matth. 8, 17; Luk. 2, 38; Joh. 11, 51 f. u. ä.), — sich nicht beirren und bekümmern. Es wird unbedenklich der Schluß gezogen, daß eben auch die Evangelien mit Vorsicht zu gebrauchen, „mit frischem Blick" von allem Fremdartigen reinlich zu säubern, und auf die Art dann die Quelle selbst zu ermitteln sei, die den eigentlichen Überlieferungs- und Lehrstoff zuverlässig darreicht. „Das Evangelium der Evangelien", mehr noch, „das Evangelium in den Evangelien" gelte es herauszustellen, ehe an die Aufstellung irgend brauchbarer theologischer Lehrsätze gedacht werden könne. Vor allem aber die Christologie habe in solchem Rahmen sich zu halten und von daher, und nicht aus wahlloser Schriftverwertung, ihre Dogmen zu entwickeln und zu beweisen.

Mehr als einmal hat nun diese dortseits beliebte Methode die Frage geweckt nach dem Lehrverhältnis zwischen Jesus und Paulus, auch die Frage, was denn übrigbleibe, welches Lehrbild sich ergebe, wenn ganz von Paulus und auch den ihm verwandten neutestamentlichen Schriftstellern abgesehen wird, kurz, was es um den spezifischen Lehrgehalt, resp. um die ureigene Christologie des von Jesus selbst verkündigten Evangeliums sei. Aus demselben Interesse will auch unsere in der Überschrift erhobene Frage verstanden sein. Das, was wir gemeiniglich unter dem Sühnwerk Jesu verstehen, was in unserem Kirchenbekenntnis davon gelehrt wird, was jedenfalls Paulus darunter verstanden und davon geschrieben hat, — ist es überhaupt, und in welcher Form, in welchem Umfang, in welcher Bedeutung, in der Selbstlehre Jesu, im ursprünglichen Evangelium zu finden, nachzuweisen?

Natürlich können und wollen wir uns dabei auf eine Diskussion darüber, was etwa als echt oder unecht oder halbecht, was als Kern oder Schale in unseren Evangelien zu bewerten

sei, nicht einlassen. Wir setzen die Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte unseres N. T. voraus. Welches ist nach diesen Berichten „die Selbstlehre Jesu von seinem Sühnwerk" gewesen? — das soll unsere Frage sein. Immerhin dürfte sich's auch für diese Untersuchung empfehlen, den Johannes und die Synoptiker gesondert zu behandeln. Wenn auch uns das vierte Evangelium nichts weniger als eine Quelle zweiten Ranges ist, so hat's damit doch in jedem Falle seine besondere Bewandtnis. Andrerseits aber wird es uns für unseren Behuf nicht wohl genügen dürfen, aus den genannten Berichten vereinzelte Aussprüche und Ausdrücke ausfindig zu machen, welche zu unserer Frage ihren Beitrag zu liefern geeignet erscheinen. Vielmehr wird sich's darum handeln, daß wir aus jenen Quellen eine Gesamtanschauung der Lehre Jesu zu gewinnen und zu zeigen suchen, wie aus dem Ganzen der Jesuspredigt dies Lehrstück von seinem Sühnwerk organisch herauswächst, wie sich's zum Ganzen fügt und reimt, wie es das Ganze krönend zum Abschluß bringt.

Treten wir nach diesen Vorbemerkungen an unsre Sache, an die Untersuchung der evangelischen Jesuslehre von seinem Sühnwerk heran. Vier Stufen derselben möchten wir für unseren Zweck unterscheiden, die uns den jedesmaligen Fortschritt in dem fraglichen Lehrgang zu markieren scheinen:

1. Die grundlegende Vorarbeit,
2. Die unvermerkte Einführung,
3. Die ausgesprochene Zielleitung,
4. Die abschließende Vollbereitung.

Die grundlegende Vorarbeit.

Jesus hat nicht bloß den Täufer zum Vorläufer gehabt, er ist auch sein eigener Vorläufer gewesen. Wenn er taufen ließ ganz wie Johannes taufte und in buchstäblicher Übereinstimmung mit Johannes seine Predigt anfing: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen," so war das Vorläuferarbeit. Aber auch seine Wundertätigkeit, auch seine dem Gesetz Mosis dienende Bergpredigt, ja, sein ganzer in jüdischem Gesetzesgehorsam sich vollziehender Wandel, – war alles Vorläuferarbeit, diente der Vorbereitung auf das in ihm beschlossene, durch ihn sich auswirkende Heil.

Kein Wunder, wenn zunächst auch seine eigentliche Heilspredigt vorbereitende Form wahrte, wenn sie, und am meisten hinsichtlich ihres Kernpunktes, eine geflissentliche Zurückhaltung erkennen läßt. Es entspricht durchaus nur dem allgemeinen Lehrverfahren Jesu in jener Anfangsperiode. Es erweist sich auch als etwas durch die Lage der Dinge durchaus Gebotenes. Wer hier öftere und klarere Äußerungen zu unserer Frage erwartet und vermißt, um dann e silentio seine gegnerischen Schlüsse zu ziehen, verkennt eben die Situation; übersieht insbesondere jenen Fingerzeig, der von allen drei Synoptikern mit dem gleichen Nachdruck gegeben wird. Wir lesen Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 und dem Sinne nach nicht anders Luk. 9, 22: „Von der Zeit an fing Jesus an und zeigte seinen Jüngern, wie er müßte gen Jerusalem gehen" usw. Hiernach mußte auch für seine „Jünger", wieviel mehr für die übrigen, der Zeitpunkt erst kommen, sie mußten erst dazu bereitet werden, daß sie seine Passionspredigt fassen, „ertragen" (Joh. 16, 12) konnten. War doch ein Leidensmessias

das gerade Gegenteil dessen, was Israel erwartete: der krasseste Selbstwiderspruch in ihren Augen. „Messias", nach ihrer Vorstellung war's Davids, des großen Königs, größerer Königssohn, weltbezwingender und ewig unbezwungener Gottesherrscher. Und zu sehr lag's in der Natur des menschlichen Herzens, daß aus dem (an sich durchaus nicht einseitigen) alttestamentlichen Messiasbilde die Herrlichkeitszüge und immer ausschließlicher diese aufgefaßt und zum Ausbau des Hoffnungsideals verwendet wurden. Denn zu sehr fehlte dem menschlichen Herzen die Voraussetzung, das lebendige Bewußtsein wie seiner Schuldverfallenheit so seiner Entsühnungsbedürftigkeit, als daß die Weissagung eines zum Zweck der Sühnung leidenden Messias ein tieferes, nachhaltigeres Echo zu wecken vermocht hätte. So sehr, daß selbst ein Johannes nach längerer Beobachtung der eigenartigen „Werke Christi" zu der Zweifelsfrage sich hat verirren können: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" Wieviel Vorarbeit also blieb da erforderlich, war auch von dem berufsmäßigen Vorarbeiter übrig gelassen worden! Und welchen Einsichtigen kann es wundernehmen, wenn da nicht bloß die „Stunde" Jesu von Jahr zu Jahr sich hinausschob, sondern wenn Jesus auch das Reden von dieser Stunde in seiner prophetischen Tätigkeit vorerst geflissentlich zurückstellte!

Diese vorbereitende Lehrtätigkeit Jesu aber, die wir als grundlegende Vorarbeit gerade für seine Passionslehre in Anspruch nehmen möchten, — wie stellt sie sich dar? Welches ist, aufs Ganze gesehen, der Inhalt der anfänglichen Jesuspredigt, ihre Hauptsumma, ihr leitendes Thema gewesen? „Das Reich Gottes" — wird man ohne ernsteren Widerspruch als solches angeben dürfen. Wenn wir die verschiedenen Gruppen der Jesusreden überschauen: von Anfang bis zu Ende kehrt dies Thema wieder. „Das Reich Gottes," „das Himmelreich" bildet den ersten Ausgangspunkt der neutestamentlichen Predigt, den immer wiederkehrenden Gegenstand der Gleichnisse, der Weissagungsreden, der Leidensreden, der Herrlichkeitsreden (Matth. 3, 2; Mark. 1, 14 f. Matth. 13; Mark. 4, 30. Luk. 17, 20 ff.; Matth. 24, 14. Joh. 18, 36 ff., Act. 1, 3. 17 ꝛc.),

auch der Tatpredigt seiner Wunderwerke (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20). Das Gottesreich, das Himmelreich ist, wie das Thema der Johannespredigt gewesen, so das Thema der Jesuspredigt geblieben. Ein Zustand der Dinge also, den man in Wahrheit als eine Königsherrschaft Gottes bezeichnen kann; ein Regieren Gottes auf Erden, das seinem Regieren im Himmel entspricht. Das ist's, was der schlichte Begriff des Ausdrucks ergibt, was der alttestamentlichen Weissagung entspricht. Jehovah kommt, der Messias, der Gottgesalbte kommt, so weissagt das A. T. Einen Tag des Kommens hat Jehovah sich gesetzt, hat er seinem Messias gesetzt. Eines Kommens, durch welches alle Feinde Jehovahs und seines Volkes sollen beseitigt und statt ihres widergöttlichen Wollens und Waltens die Gerechtigkeit und der Friede Jehovahs, der Himmel auf Erden soll etabliert werden.

Nun aber knüpft sich an solche Reichserwartung notwendig eine Rätselfrage, und sie wird je länger, je kritischer. Der letzte Prophet (Mal. 3, 2) bringt sie auf die Formel: „Wer wird bestehen?" Zum Gericht seinen Feinden, zur Rettung seinem Volk wird er erscheinen, ja; aber wer darf denn streng genommen seinem Volk sich zuzählen, sich ausnehmen aus der Zahl seiner Feinde? Das A. T. birgt freilich für solche Frage die Antwort. Aber wie bemerkenswert, wenn trotzdem das A. T. selbst mit jener offenen Frage den Schluß macht. Wohl mit der Aussicht zugleich, daß ein Elias kommen und alles bekehren werde, „damit ich nicht komme und das Erdreich mit dem Banne schlage" (Mal. 3, 24). Aber liegt denn nicht darin gleichzeitig das Urteil beschlossen, und in schärfster Form zwar, daß von dem Kommenden eigentlich das ganze Erdreich verworfen werden müßte; und daß ohne allgemeine Bekehrung jedenfalls diesem Gerichte niemand entrinnen könne; mit andern Worten: daß Jehovah und sein Messias zu heilig für die Menschheit, daß die Menschheit, das Volk der Erwählung nicht ausgenommen, für ihn zu unwert sei? Israels Schuld, Jehovahs Zorn, das wird da abschließend beurkundet, und als das Fazit dieser beiden Faktoren eben die Unausbleiblichkeit einer allgemeinen Katastrophe, — es sei denn, daß ein Außerordentliches

zwischeneintrete. Wohl kommt weiter die letztere Einschränkung als ein Akt der Gottesgnade zu stehen. Gnade ist's, daß Jehovah, statt ohne weiteres zu bannen, den Strafwürdigen einen Weg der Umkehr weist; vollends, daß Jehovah den großen Umkehrer und Wegbahner selbst beschaffen will. Aber das bleibt bestehen: auch die Gnade Jehovahs kann auf die Bekehrung nicht verzichten; kann nur mit der Bedingung der Bekehrung eine Rettung aus dem Gericht in Aussicht stellen. — Es bedarf aber des Nachweises nicht, daß sich's hierbei nicht etwa um eine vereinzelte Stimme handelt, daß vielmehr in diesen Sätzen tatsächlich wie im Brennpunkt die ganze alttestamentliche Weissagung sich sammelt. „Das Reich" ist die Zusammenfassung, die Summa seiner Messiashoffnung; aber ein Reich, das durchaus nur im Wege einer der unbestechlichen Richtergerechtigkeit Jehovahs entsprechenden Rechtbeschaffenheit der Reichsbürger, das nicht mit Umgehung, nur unter peinlichster Wahrung des göttlichen Reichsrechtes sich durchsetzen kann; ein Reich der Gnade wohl, aber dessen Reichsgnade auch nur unbeschadet des Reichsrechtes sich verwirklichen darf, des aus der unverbrüchlichen Heiligkeit des Reichsgottes und Reichsmessias sich ergebenden Reichsrechtes. So hat durch seinen Schlußpropheten das A. T. nur seine durchgehende Reichsweissagung selbst rekapituliert.

Bei dem allen aber will wohl beachtet sein, daß doch damit keineswegs die Lösung des Reichsproblems, vielmehr nur seine Herausstellung geboten war. Das Dilemma blieb unausgeglichen: zwischen Recht und Gnade; zwischen der Gnade, die retten will, und dem Rechte, das nicht retten darf, oder umgekehrt, zwischen dem Recht, das richten sollte, und der Gnade, die nicht richten will. Denn so gewiß dies Recht wie Gott selbst absolut war in seiner Forderung, durfte es auch nicht als ein durch eine Art Abschlagsleistung, durch eine mehr oder minder unvollkommene Bußwendung zu befriedigendes vorgestellt werden. Und so gewiß die Gnade als eine göttlich heilige zu denken war, durfte auch sie nicht als eine irgendwie auf Kosten dieses Rechtes handelnde erwartet werden. Die Doppeltatsache war bezeugt: sowohl des Reichsrechtes als der

Reichsgnade. Aber in einem inneren Konfliktsverhältnis war sie dargeboten; und der Weg einer Ausgleichung dieses Konfliktes war wohl angedeutet, aber nach seinem harmonischen Endergebnis noch durchaus geheim gehalten. Wohl lagen auch auf alttestamentlichem Boden schon die Elemente dieses Ergebnisses geweissagt vor: in den Passionsstücken sowohl des Gesetzes, als der Propheten. Aber wenn etwas, so gehörten diese Stücke der Weissagung zu den Rätseln (1. Petr. 1, 11), die erst im Lichte der Erfüllung ihre Deutung ermöglichen sollten. Das vom alttestamentlichen Standpunkt aus gezogene Fazit der messianischen Hoffnung (Mal. 3) war durchaus problematischer Natur. Beides nebeneinander stand fest: Recht und Gnade. Beides nebeneinander sollte, durfte in Furcht und Hoffnung erwartet werden. Wieso beides miteinander sich behaupten, sich vergleichen werde, blieb eine offene Frage, ein ungelöstes Problem.

In eben dieser problematischen Form aber — das ist für unsere Untersuchung das Wichtige — wird zunächst jene Frage auch in die neutestamentliche Verkündigung herübergenommen. Höchst drastisch bringt Johannes, und im ausdrücklich bezeugten Anschluß gerade an Maleachi (Mark. 1, 2; Luk. 1, 17; Matth. 11, 10 u. 14 u. ö.), beide Seiten des Reiches zum Ausdruck, wie durch seine Reichspredigt, so durch die Tatpredigt seiner Taufe. Mit dem Wort von der Vergebung hebt er die Reichsgnade hoch und hell auf den Leuchter. Aber auch von dem Reichsrecht unterschlägt er nichts. Liegt's doch in dem recht verstandenen Worte selbst schon ausgesprochen, sofern ja mit der Aussicht auf die Vergebung zugleich die Notwendigkeit der Vergebung, und mit der wahllosen Darbietung derselben diese Notwendigkeit als eine ausnahmslose, allgemeine hingestellt war. Johannes gestattet den Pharisäern ebensowenig (Matth. 3, 7), wie irgend sonst einem aus dem Gesamtvolk (Luk. 3, 7), sich von dem Bekenntnis ihrer Sünden, sich von der Bekenntnistaufe zu emanzipieren. Hergeleitet aber wird diese Notwendigkeit, wie im A. T. und bei Maleachi insonderheit, so auch bei Johannes eben aus dem Wesen Gottes und seines Messias, aus dessen unverbrüchlicher

Heiligkeit und unerbittlicher Gerechtigkeit (Luk. 3, 16 f., vergl. Mal. 3, 2 f. u. 19). Aber wie nun mit diesem Reichsrecht jene Reichsgnade sich reimen möge, wie unbeschadet jenes Majestätsernstes dieser Vergebungswille sich vollziehen dürfe, die Frage löst auch Johannes nicht; die gibt er nicht gelöst, nur noch verschärft an den Größeren weiter, von dem er zeugt. Denn auch die von ihm gepredigte Vergebung verkündigt er nicht so sehr als ein gegenwärtiges, wie als ein bevorstehendes Gut. Nur eigentlich die Bedingung macht er geltend, unter welcher allein und ohne welche nicht auf solche Vergebung zu rechnen sei. Auch seine Taufe ist nur Wassertaufe: sie macht anschaulich, was Israel bedarf und begehrt; und in welcher Verfassung seinerseits es das Begehrte zu erwarten habe. Wirklich es geben, wirklich von Sünden reinigen, vermag an sich seine Taufe nicht. Sie dient mehr zu einer Rechtfertigung Gottes seitens des Menschen (wie Lukas es ausdrückt Kap. 7, 29), als zur Rechtfertigung des Menschen durch Gott. Dafür muß auch Johannes, wie das A. T., auf die Zukunft vertrösten und erklären, daß ohne ein Zukünftiges, ein Außerordentliches, eine von dem Größeren zu erwartende bessere Taufe trotz aller Buße und Bußtaufe auf Vergebung nicht zu rechnen sei. Zu der subjektiven Bedingung der Bußgesinnung muß noch eine objektive Bedingung irgendwelcher Art zur Erfüllung gelangen, ehe in der Vergebung und durch dieselbe hindurch sich die Gnade realisieren (Joh. 1, 17) kann.

Wir unterstreichen: keine Lösung des Problems, nur eine klarere, schärfere Herausarbeitung desselben liefert die Täufertätigkeit.

Aber dasselbe gilt — und damit kommen wir zu dem Kernpunkt unseres ersten Abschnittes — in gewissem Maße auch von der anfänglichen Jesuspredigt, sofern sie nämlich auch ihrerseits noch eine Vorläuferarbeit war und sein mußte. Jesus mußte, wie wir oben sahen (S. 8 f.), sein eigener Vorläufer werden. Er fand des Täufers Werk durchaus nicht vollendet vor. Und nicht nur beim gemeinen Volke nicht, auch und erst recht bei seinen Führern nicht, ja auch bei den berufenen Aposteln nicht, auch bei seinem Vorläufer selbst nicht.

Oder wo wäre eine derartige Wirkung der großen verkündigten Wahrheit vom Reich und seinem Recht und seiner Gnade erzielt worden, daß man etwas von der Notwendigkeit eines versöhnenden oder gar sühnenden Aktes zu erkennen, zu fühlen anfing, — oder das wenigstens, daß die Reichsgründung ohne weiteres und unter den obwaltenden Verhältnissen nicht vollziehbar sei? Wohl finden wir im Munde des Täufers das Zeugnis des Gotteslammes, das der Welt Sünde trägt; und wir werden später zu sehen haben, welche Tiefen der Erkenntnis darin beschlossen lagen. Und doch will's mehr wie ein gelegentliches und vorübergehendes Aufblitzen des Geheimnisses erscheinen; es durchdringt nicht die Gesamtanschauung des Täufers. Diese hält sich an den wohlverbürgten Trost der durch diesen Größeren vermittelten Vergebungsgnade, ohne auf den geheimen Rechtsgrund derselben eindringender zu reflektieren. Ja, es kann trotz allem schließlich dasselbe Johannesherz, statt die eigentliche Vergebungsvoraussetzung noch weiter und geduldig zu erwarten, in Gefahr kommen, sich gerade an der berufsmäßigen Niedrigkeit Jesu zu ärgern und in Ansehung deren zu zweifeln, ob er überhaupt der Kommende sei. So wenig war selbst diesem „Größten" der Umfang des Außerordentlichen, das durch das „Gotteslamm" als objektive Bedingung der Gnadengewährung zu bewerkstelligen war, bewußt geworden, bewußt geblieben.

Jesus tat also, was er mußte. Statt mit dem eigentlichen und fertigen Inhalt seines Evangeliums an Israel heranzutreten, erfaßte er seine nächste prophetische Aufgabe darin, noch weiter die Herzen zum Verständnis und zur Empfänglichkeit *für dasselbe zu bereiten.* Er nahm die Reichspredigt, und zwar zunächst in wörtlichster Übereinstimmung (vergl. Matth. 3, 2 u. 4, 17), vom Täufer herüber. Zwar war „das Reich", wie wir sahen, ein entschieden messianischer Begriff; doch aber zu einem vorbereitenden Begriff deshalb besonders geeignet, weil in dem Ausdruck die Messiasperson eigenartig zurücktrat hinter der messianischen Sache. Wenn aber Johannes freilich neben dieser sachlichen Predigt den Hinweis auf die kommende Person sehr nachdrücklich vorgenommen hatte, so wirkt es nur um so auf-

fallender, daß Jesus selbst diesen Hinweis so geflissentlich umgeht, resp. verschleiert. Wo kommt in der ganzen Bergpredigt eine deutlichere Hervorhebung seiner Messiaswürde vor? Nicht einmal der Menschensohnname begegnet hier. Und was wiederum diesen seltsamen (bei Matth. zuerst Kap 8, 20 auftretenden) Namen betrifft, so ist augenscheinlich, und wir werden es bald noch näher darzutun haben, daß auch dieser Menschensohnname zunächst nur der Verhüllung, nicht der Enthüllung seines Geheimnisses dienen konnte (vergl. S. 35—37). Also: nicht die Person, nur erst die Sache des Messiasreiches bildet den nächsten Gegenstand der Reichspredigt Jesu. Und auch diese Sache nicht gleich in ihrem ganzen Umfang, sondern nach seiten eben jener Voraussetzungen, die schon der Täufer zu betonen hatte. Voraussetzung, daß das Gottesreich komme, sei wesentlich, daß Gottes Rechtsforderung sich erfülle; Gottes Rechtsforderung aber sei Gesetzesgehorsam; wo's hieran mangelt aber, wo statt seiner die Übertretung, die Sünde da ist, sei Beseitigung dieses Mißstandes, eine Herstellung der „Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33) notwendig; mindestens aber, als der innere Anfang derselben, die μετανοια, eine Sinnesänderung, die die Sünde verurteilt, die die Vergebung begehrt. Die Buße als die Bedingung der Vergebung, der Reichsgnade, bildet das erste Thema auch der Jesuspredigt. Doch ist ja Buße etwas Subjektives, nur eine menschlicherseits zu erfüllende Bedingung. So bleibt noch wieder die Frage, ob auch etwas und was etwa göttlicherseits als Bedingung erforderlich sei. Und diese Frage eben, finden wir, ebenso wie die andere nach der Messiasperson, und sichtlich aus dem gleichen Grunde, auch von Jesus hinausgeschoben. Da wird nur festgestellt, und durch ein Zeichen wird's besiegelt, daß tatsächlich der Menschensohn die ἐξουσια der Sündenvergebung habe (Matth. 9, 6). Warum er sie habe, er gerade, wird noch nicht gesagt. Nur schlichter Glaube an diese bezeugte und verbürgte Tatsache wird zunächst verlangt. Also: Vergebung seitens des unverletzlichen Gottes (die geglaubt werden muß), und Buße seitens des ungöttlichen Menschen, — eine Vergebung, welche neben dem Gnadenwillen

zur Entsündigung die Rechtsforderung der Sündlosigkeit seitens Gottes, und eine Buße, welche mit dem Heilsverlangen zugleich die Heilsunwürdigkeit des Menschen zum Ausdruck bringt, — das sind die Angelpunkte auch der anfänglichen Jesuspredigt, und bleiben es, bis mit dem Passionswerk Jesu die praktische Lösung des hier vorliegenden Problems sich näherte.

Um es an einer Probe darzutun: wie klar und scharf tritt dieser Sachverhalt in Jesu Bergpredigt heraus. Unerbittlicher Bußernst durchzittert die ganze Rede. Eine bessere Gerechtigkeit für die Schriftgelehrten und Pharisäer soll aufweisen, wer ins Himmelreich will. Eine völlige Sinnesänderung ist erforderlich. Vor allem eine viel strengere, tiefere Gesetzeserfüllung. Nicht ein Tüttel davon darf unerfüllt bleiben; nicht das Allerkleinste, geschweige das Große und Größte. Das 5., 6., 8. Gebot, das Gebot der Nächstenliebe, will ganz anders erfaßt und erfüllt sein; eine vollkommene muß die Erfüllung sein (5, 48). So muß auch der Gottesdienst frei werden von allem Heuchelwesen und Mammonssinn, auch nicht die leiseste Sorge darf das Herz beherrschen (Kap. 6). Wohl gibt es auch göttliche Barmherzigkeit, die Gnade für Recht ergehen läßt; aber nur die ihrerseits Barmherzigen dürfen darauf rechnen, darum bitten (7, 1—12). In Summa: nicht anders als durch die enge Pforte der Buße (die Johannes gewiesen), und nicht anders als auf dem schmalen Wege des Gehorsams (den er verlangt hatte, vgl. Luk. 3, 7—17), ist das Himmelreich zu gewinnen (7, 13—27). Durchaus Bußpredigt ist die Bergpredigt. Und ihr seligpreisender Anfang wird durch die weitere Ausführung vor jedem Mißbrauch sichergestellt, speziell vor der Mißdeutung, als ob Jesus zu Johannes und dem von ihm vertretenen Gesetz in Gegensatz treten und einen dasselbe umgehenden Weg zum Himmelreich weisen wolle. „Ihr sollt nicht wähnen (trotz meines Selig, Selig, Selig nicht den Schluß machen), daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin gekommen zu erfüllen."

So die Bergpredigt. Sie erscheint durchaus als eine Fortführung der Täuferpredigt, als eine Vertiefung und Verschärfung derselben. Und Jesus hat diesen Standpunkt

der Bergpredigt in gewisser Beziehung überhaupt nicht aufgegeben und nicht aufgeben können, soweit eben die damit bezielte Wirkung und Wandlung bis zuletzt noch nicht hinreichend beschafft war. Er hat die Pharisäer zum Beispiel, die grundsätzlich die Buße weigerten, bis zuletzt und bis zum äußersten damit verfolgt und gefoltert. Immer wieder kommt er auf den Täufer zurück und auf das, was sie an ihm versäumten, sündigten. Schon einem Nikodemus gegenüber: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, kann er das Reich Gottes nicht sehen." Lukas setzt auch die Strafrede Jesu an die bei der Frage der Johannesjünger Anwesenden in eben diese Beleuchtung, indem er die Bemerkung voranschickt: „Alles Volk und die Zöllner gaben Gott recht und ließen sich taufen mit der Taufe des Johannes. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten verachteten Gottes Rat wider sich selbst und ließen sich nicht von ihm taufen" (Luk. 7, 29 f.). „Sie erkannten ihn nicht", klagt der Herr seinen Jüngern (Matth. 17, 12). So nimmt er noch in der letzten Woche ihre Rechenschaftsfrage: „Aus was für Macht tust du das" (die Tempelreinigung)? zum Anlaß, sie vor die Entscheidung des Anfangs zu stellen: „Woher war die Taufe des Johannes, vom Himmel oder von den Menschen?" um auf ihre erneute Weigerung die endgültige Abrechnung folgen zu lassen: „Johannes kam zu euch und lehrte euch den rechten Weg, und ihr glaubtet ihm nicht. Aber die Zöllner und Huren glaubten ihm. Und ob ihr's wohl sahet, tatet ihr doch nicht Buße, daß ihr ihm danach geglaubt hättet." Darum: „die Zöllner und Huren mögen wohl eher ins Himmelreich kommen, denn ihr" (Matth. 21, 31 f.). „Ihr seid's, die ihr euch selbst rechtfertigt vor den Menschen. Aber Gott kennet eure Herzen, denn was hoch ist unter den Menschen, ist ein Greuel vor Gott. Es ist aber leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein Tüttel vom Gesetze falle" (Luk. 16, 14–17). Weit entfernt also, etwas aufgegeben zu haben von der johanneischen Reichsbedingung, hat Jesus sie vielmehr, wo es nottat, bis zuletzt und in immer schneidenderer Schärfe geltend gemacht. Welche Bedingung? μετανοια, Sinnesänderung,

peinlichste Gesetzesauslegung und -handhabung; statt heuchlerischer Selbstrechtfertigung vielmehr rückhaltslose Selbstverurteilung, die Selbsterniedrigung des Bekenntnisses: „Gott sei mir Sünder gnädig". Glaube heißt sonst diese Bedingung. Aber Buße ist die Kehrseite dieses Glaubens, seine notwendige Vorfrucht. „Tut Buße und glaubet," heißt es Mark. 1, 15. Oder Luk. 16, 20 f.: „Sie würden Buße tun, wenn einer von den Toten käme"; nein, „sie würden nicht „glauben", ob jemand von den Toten auferstände." Oder Matth. 21, 32: „Ihr tatet dennoch nicht Buße, daß ihr ihm danach „geglaubt" hättet." Es kann also ebensosehr die Buße im „Glauben" (Joh. 1, 7), wie der Glaube in der „Buße" (Luk. 24, 47) mit befaßt werden, es sind die zwei Seiten derselben Sache. Bußfertiger Glaube oder glaubende Buße bleibt auch nach Jesus die Reichsbedingung, die conditio sine qua non; bleibt auch der Gegenstand seiner Reichspredigt, bleibt das nächste und bis zuletzt verfolgte Ziel seiner Reichserziehung.

Wir fassen das Ergebnis zusammen. Auch Jesus hat in seiner prophetischen Tätigkeit zunächst und fortgesetzt, übereinstimmend mit Johannes, die Reichssache gepredigt und die dieselbe bedingenden Voraussetzungen: Vergebung und Buße, Buße und Vergebung. Er hat damit die Notwendigkeit und Unerläßlichkeit der Täuferpredigt, der vorbereitenden Predigt seinerseits anerkannt und hervorgehoben. Mit der eigentlichen Reichspredigt, sahen wir, hat er zurückgehalten. Aber wir sahen auch wohl den Grund dieser Zurückhaltung. Nicht ehe die Zeit erfüllet war, konnte das kündlich große Geheimnis (ohne profaniert zu werden) offenbart werden; so konnte auch Jesus die erste Aufgabe seines Prophetenamtes nur darin erkennen, in Fortführung und Abschließung der ganzen Propheten- und Täuferarbeit das Seine zur „Erfüllung der Zeit" beizutragen. Wesentlich bestand diese Erfüllung in der rechten Präparation der Sünderherzen; und diese wieder in der sogenannten *μετανοια*, in jener Gesinnung, welche in Reue und Buße die Notwendigkeit der Vergebung ihrerseits zugestand, welche diese Notwendigkeit als eine in dem gottwidrigen Wesen der Sünde und dem sündenwidrigen Wesen Gottes begründete anerkannte.

Nicht ohne solche Gesinnung war das Geheimnis des Gottesreichs, das tiefste Geheimnis des Messiasleidens, recht zu würdigen. Und nur solchen Herzen, die es zu würdigen vermochten, durfte durch Wort und Werk es anvertraut werden. So war es grundlegende und als solche unumgängliche Vorarbeit, die Jesus in diesem allen vorzunehmen, vor der er anderes, größeres, zunächst hinauszuschieben hatte. Und als puren Unverstand werden wir es kennzeichnen dürfen, wenn man auf dieser Vorstufe Näheres zur Passionsfrage vermißt hat, um aus diesem Silentium dann seine polemischen Schlüsse ziehen zu können. Der himmlische Meister, der die Zeit für nicht gekommen hielt, von seiner Person ausführlicher zu reden, wie durfte er schon vom Leidensberuf seiner Person reden? Und der so treu und ernst zunächst für diesen entscheidenden Zeitpunkt die Herzen erzog, weil und wie lange er sie dafür erziehen mußte, — wie sollte er deswegen minder meisterhaft zu nennen sein?

Die unvermerkte Einführung.

Allerdings sind wir einen Nachweis noch schuldig geblieben für das im 1. Abschnitt Behauptete: den Nachweis dafür, daß tatsächlich die eben gekennzeichnete Jesuspredigt als Vorarbeit für seine „Passionspredigt" zu bewerten sei; die Beantwortung der Frage, ob wirklich die anfängliche Reichspredigt Jesu seiner späteren Passionspredigt unterzuordnen, ob nicht vielmehr umgekehrt die letztere nach jener ersteren umzudeuten sei; genauer: ob sich bestimmtere Anhaltspunkte für die in der allgemeinen Reichspredigt Jesu vermeinte Passionstendenz aufzeigen lassen.

Auf diese Frage wird nun unser zweiter Abschnitt, wie wir hoffen, die erforderliche Antwort bringen. Er wird uns zwar wenige, aber ganz unzweideutige Einzeläußerungen Jesu über sein zukünftiges Leiden bringen, welche sich aus der Zeit vor Cäsarea Philippi, teilweise sogar aus den ersten Anfängen seines Auftretens datieren; und welche, je unvermittelter und unerwarteter sie auftauchen, nur desto überzeugender zu wirken geeignet sind. Von daher wird jene vorlaufende Lehrtätigkeit Jesu ein neues, unsere Auffassung vollauf bestätigendes Licht erhalten; von daher aber auch werden einige eigenartige Einzelzüge der Jesuslehre ihre bedeutsame Erklärung finden.

Wenden wir uns zunächst jenen einzelnen Leidensäußerungen aus Jesu früherer und frühester Lehrperiode und ihrer näheren Untersuchung zu. Als die hier in Betracht kommenden Stellen wären etwa zu nennen: Matth. 3, 15 (zu vergl. mit Luk. 3, 21 f. und auch Joh. 1, 29—37), Matth. 9, 15 (vergl. V. 13 und den Zusammenhang), Matth. 12, 40 (vergl. Jona 1, 3 ff.); ferner Joh. 2, 4; 2, 19; 3, 14—16 (zu Joh. 6, 51 s. S. 48 ff.). Im voraus mag hierzu bemerkt

sein, daß man diesen Stellen Gewalt antun, sie umdeuten, sie ausschalten, zeitlich verschieben muß, und dergl. m., um ihren Beweis für unsere These entkräften zu können. Auf die Weise freilich ist alles zu widerlegen. Jedenfalls liegt es so, daß auch mit der beliebten en bloc Ablehnung des vierten Evangeliums solche Absicht noch nicht erreicht wäre. Aber das dem vierten Evangelium so hartnäckig bewahrte Mißtrauen verkennt die durchaus verschiedenen und als solche eben die Verschiedenheit der Rede erfordernden Situationen. Das Wort etwa: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" ist ausschließlich zu Maria geredet, derselben Maria, die nach Lukas schon aus Simeons Munde die Weissagung von dem Zeichen, dem widersprochen werde, und von dem Schwert, das durch ihre Seele gehen werde, nicht bloß gehört, sondern treulich in ihrem Herzen behalten hatte (Luk. 2, 51). Wie weit sie's verstanden hat, wird uns nicht gesagt. Nach Luk. 2, 50 muß es sogar als wahrscheinlich gelten, daß sie es noch nicht in dem Sinne, wie Jesus selbst es je länger je deutlicher zu verstehen gab (Joh. 7, 6–8. 30–34; 8, 21; 12, 23 f. vergl. Matth. 26, 18 usw.), aufgefaßt hat. Es ist auch von seinen Jüngern die Rede „vom Tempel seines Leibes" erst nach seiner Auferstehung verstanden worden (Joh. 2, 22). Aber sie haben's gehört und behalten; und so konnte und sollte es doch nachträglich ihnen und uns mit ihnen die Gewißheit vermitteln, daß jedenfalls Jesus selbst „von Anfang wußte, welcher ihn verraten würde" (Joh. 6, 64); von Anfang auch wußte, daß ihm „seine Stunde" verordnet sei; und zwar als eine Stunde des Leidens und Sterbens und Auferstehens (Joh. 2, 19); als eine Stunde aber, die dadurch gerade recht eigentlich seine Stunde, das heißt, die für seine Person und sein Werk, für seine Lebensaufgabe, für seinen Messiasberuf kritische, entscheidende Stunde werden würde; aber auch, daß diese Entscheidung schließlich als eine glückliche, siegreiche, nicht mit seinem Untergang, sondern mit dem Triumph seiner Auferstehung (Joh. 2, 19) endende ausfallen werde usw. Ihm selbst war es, das ist das Wesentliche, schon zu jenem Anfang klar bewußt. Was davon damals seine Hörer begriffen, ist eine

Nebenfrage. Durchaus unberechtigt jedenfalls, aus der Mangelhaftigkeit ihres damaligen Verständnisses auf die Ungeschichtlichkeit derartiger Berichte, speziell des johanneischen Berichtes schließen zu wollen. In besonderen Momenten konnte Jesus wohl ein Besonderes wagen. Und er hat es getan, nicht bloß nach Johannes, sondern gegebenenfalls auch nach den Synoptikern.

Treten wir nach dieser Vorbemerkung den fraglichen Stellen näher. — Gleich das erste Wort, das uns Matthäus aus Jesu Mund berichtet, wird sich durchaus nicht in anderem, als dem in den vorerwähnten Johannesstellen sich darbietenden Sinne deuten lassen: „Laß jetzt also sein; also gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Oder, ob das nur heißen soll, wie es oft gedeutet wird: Johannes habe nun mal den göttlichen Auftrag, alle Juden zu taufen, Jesus sei auch ein Jude, füglich sei es nicht mehr als recht und billig, daß sie beide auch in diesem Stück die Ordnung Gottes respektierten? „Da ließ er es ihm zu", schreibt Matthäus. Aber woraus hätte bei so verstandener Antwort sich für Johannes das Motiv ergeben, seine Bedenken fallen zu lassen? Wenn's ihm ernst war mit seinem Urteil: „Ich bin würdig, von dir getauft zu werden," wenn das nach seinen früheren Bekenntnissen (3, 11) nur heißen kann: „Ich bin ein der Reinigung bedürftiger Sünder, du aber der die Reinigung vollziehende Heilige", so wär's doch keine Widerlegung, nur ein höchst zweideutiger Widerspruch gewesen, wenn die Antwort besagt hätte: „Laß nur, es hat doch so seine Richtigkeit." Das Wort leidet in solchem Zusammenhang u. E. nur diese Deutung: „Laß jetzt nur geschehen, was sonst nicht geschehen dürfte: laß uns auf diesem Wege (Matth. 21, 32) zu gottgefälliger „Erfüllung" bringen jegliche Gerechtigkeit, wie du sie in Gottes Namen erfordert hast" (vergl. Matth. 21, 32). Auf dem „jetzt" und dem „erfüllen" liegt der Nachdruck. Mit dem, der zukünftig allerdings der Weltrichter ist (Matth. 3, 12), hat es gegenwärtig noch eine besondere Bewandtnis. Ihm liegt jetzt erst noch die Erfüllung dessen ob, was Gott von Rechts wegen von seinem Volk zu fordern hat. Er soll und will

König sein, nicht bloß über sein Volk, sondern für sein Volk. So kommt er denn, um alles, was das Volk bekennen und abbitten sollte, stellvertretender- und vollendetermaßen vor Gott zu bringen (— „es geschah, da sich alles Volk taufen ließ und auch Jesus getauft wurde und betete, daß sich der Himmel auftat, daß die Stimme sprach: du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen," lautet der charakteristische Lukasbericht —) und auf diese Weise die Gott gefallende, seiner Rechtsforderung genügende Erfüllung zu beschaffen.

So verstanden liefert freilich der Hergang der Jesustaufe einen höchst bedeutsamen Beitrag zu unserer Frage. Er rückt gleich anfangs das ganze Berufsleben Jesu in das Licht „genugtuender" (Matth. 3, 17) Stellvertretung. Man kann sagen: er läßt die Jordantaufe als das gegenbildliche Vorspiel des Golgathadramas erscheinen, mit dem Unterschied, daß die Taufe die Sündenübernahme, das Kreuz die Sündenabtragung, jene die Gutsagung für die Schuld, dies die Gutmachung derselben bedeutet. Und haben wir nicht die ganze Schrift für uns, und die stärksten und klarsten Schriftaussagen, bei solcher Deutung unserer Stelle? Wenn Jesus selbst von seinem Kreuz wiederholt unter dem Bilde einer Taufe redet, einer Taufe von eigen harter und banger Art (Luk. 12, 50; Matth. 20, 22), wenn der Evangelist Johannes von Jesus Christus bezeugt, daß er komme mit Wasser und Blut, wenn die Synoptiker durch den einstimmigen Bericht des Herrlichkeitsworts auf dem Verklärungsberge („dies ist mein lieber Sohn") die Parallele dieses die Kreuzesweihe (Luk. 9, 31 und Par.) bedeutenden Vorgangs zu jener Taufgeschichte zur Anschauung bringen, — läßt nicht das alles eine viel tiefere Erfassung dieses Taufaktes und des geheimnisvollen Jesuswortes (Matth. 3, 15) erkennen? Endlich aber: reimt sich zu dem allen diejenige Deutung des Taufvorgangs, welche der vierte Evangelist dem Täufer selbst in den Mund legt, nicht aufs trefflichste: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt" (Joh. 1, 29. 36 zu vergl. mit V. 31)? Mit diesem Täuferzeugnis zusammengenommen will ja eine andere Auffassung geradezu ausgeschlossen erscheinen. Und man sieht

wieder, wie gut man tut, wieviel Um- und Irrwege man sparen könnte, wenn man sich die alten Urkunden, auch die johanneische, zu dem wollte dienen lassen, wozu sie uns gegeben sind.

Dürfen wir aber in dem letztgenannten Täuferzeugnis den getreuen Widerhall und die authentische Auslegung jenes ersten Jesuszeugnisses erkennen, so ist uns in der Einheit dieser beiden Zeugnisse gleich zum Anfang die weitreichendste Perspektive geöffnet. Nach rückwärts und vorwärts. Da steht die ganze alttestamentliche Messiasweissagung, und zwar nach der Seite, die bisher in der Reichspredigt des Täufers vor dem mit der Reichszukunft verbundenen Gerichtsernst zurückgetreten war, nach seiner eigentlichen Heilsseite, vor uns auf. „Das Lamm" nach der Bedeutung, die es für Israels erste Erlösung gewonnen hatte, die mit jedem neuen Passahfeste neu ihm zuerkannt wurde, die an jedem Versöhnungstage nach seiner mit seinem Blute Sühnung schaffenden Kraft sonderlich wirksam zur Anschauung gebracht ward, — und „das Lamm" wiederum, wie es in der Prophetie zum Typus höherer Wirklichkeit auserlesen, wie es im größten Kapitel des größten Propheten geschaut und geweissagt war (Jes. 53), wird uns ins Gedächtnis gerufen. Der Täufer, auf den der vierte Evangelist seine diesbezügliche Vorstellung und Darstellung (vgl. Joh. 19, 36; 1. Joh. 1, 7; 2, 2; 3, 5; 5, 6; Offenb. 5, 6; 7, 14 u. ö.) mit Nachdruck zurückführt (Joh. 1, 37); der Täufer, der in feierlicher Stunde seine Mission gerade aus Jes. 40 erwies, aus der Schrift, als deren Krone ihm das 53. Kapitel gewiß bewußt war; der Täufer, der berufene Herold des Kommenden, darf damit sein Zeugnis abschließen, vollenden: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt," — um den Ertrag des ihm Offenbarten und von ihm Erlernten darin niederzulegen; um den Gottesberuf und den Selbstwillen Jesu dahin festzulegen: daß der Jesusmessias die in der Taufe übernommene Weltsünde als seine eigene tragen und wie das Lamm des Alten Bundes wegtragen, abbüßen, aussühnen wolle.

„Also gebührt es uns, dir durch Übergabe, mir durch

Übernahme der fluchwürdigen Schuld, dasjenige Vollmaß von Gerechtigkeit zu beschaffen, das von Gottes und Rechts wegen die Voraussetzung zur Reichsverwirklichung unerläßlich bildet." Johannes versteht es. Und Jesus jedenfalls ist sich dieses Sinnes seiner Rede wohl bewußt. Ihm steht vom allerersten Anfang an Ziel und Zweck seines Passionsberufes klar vor der Seele. So hat er auch, unbeschadet seiner gewöhnlichen Zurückhaltung, vereinzelt und im allerengsten Kreise davon Zeugnis gegeben. Zunächst nur dem Johannes, durch ihn aber auch den ersten Johannesjüngern. In Joh. 2, 4 ist's seine Mutter, die etwas davon erfährt. In Joh. 3 sogar ein Nikodemus. Später auch ein größeres Volk, ja selbst seine Widersacher und ausgemachten Feinde. Immer nur vereinzelte Äußerungen sind's, und jedesmal durch besondere Umstände erscheinen sie motiviert. Aber sie bestätigen alle einerseits das über Jesu Selbstbewußtsein Gesagte; andererseits das über die tiefere Tendenz seiner ganzen Lehrtätigkeit von uns Bemerkte (S. 18 f.).

Was genauer das an Maria gerichtete Wort betrifft (Joh. 2, 4), so erinnern wir hierfür an das schon oben (S. 21) über „seine Stunde" Gesagte. Es gilt einer nicht uneingeweihten, aber in gewisser Hinsicht doch nicht dem engsten Kreise angehörenden Seele. Das Wort ist dem entsprechend geheimnisvoll gehalten. Sicherlich wird aber auch Maria nicht bloß eine Herrlichkeitsstunde darunter verstanden haben. Ihre ahnende, durch jenes Simeonswort vorbereitete Seele wird aus dem bedrohenden Ton der Rede (τι εμοι και σοι) wohl etwas von kommenden kritischen Ereignissen herausgefühlt, jedenfalls auf etwas Seltsames, Unvorhergesehenes sich gefaßt gemacht haben.

Bei der folgenden Gelegenheit, Joh. 2, 19, handelt sich's um ein Kampf- und Trutzwort. Es hat sich den Gegnern tief und nachhaltig eingeprägt (vergl. Matth. 26, 61 u. Par.). Ihnen, die damals gleich Rache und Mord wider den umstürzenden Eiferer sannen, sollte das Wort beides, den Sündentriumph und die Wunderwendung ihres bösen Wollens in einer ungreifbaren Rätselform zu ahnen geben. Für die

Jünger selbst, die es miterleben, ist's nach ihrem eigenen Bekenntnis erst im Licht der erlebten Auferstehung durchsichtig geworden. Deshalb aber sollte nicht geleugnet werden, daß es doch auch zu gewisser Förderung der durch den Täufer angeregten Erkenntnis ihnen gedient habe. Aber wie überraschend wieder die tiefe Klarheit des aufs neue aufleuchtenden Jesusbewußtseins! Dem Tempel vergleicht er sich in des Wortes eigentlichstem höchstem Sinn. Den Abbruch dieses Tempels durch seines Volkes Bosheit sagt er voraus. Die Wiederherstellung dieses Tempels, und zwar durch sein eigen Wirken, stellt er in Aussicht. Was kann das anders meinen, als daß durch die Art, wie er jenen Gewaltakt ertragen wird, das Gegenteil von dem, was die Bosheit beabsichtigt, erreicht werden wird. Er wird nach drei Tagen wieder dastehen in lebendigem Leibe als der, welcher in höherer, vollkommenerer Weise, als es Israels Tempel vermochte, die Gemeinschaft Gottes und seines Volkes vermitteln wird. Wenn wir hinzunehmen, daß die Gemeinschaft bildende Kraft des Tempels gerade in seinen blutigen Opfern (vgl. S. 34) lag, was fehlt dann noch zur Vollständigkeit des apostolischen Bekenntnisses von dem sühnewirkenden, versöhnungstiftenden Opfertode Jesu Christi?

Nach dem so verstandenen zweiten Kapitel wird das Wort des dritten Kapitels an den „Meister in Israel" kaum noch befremden können. Nikodemus ist eine suchende Seele. Die letzten Ereignisse, der Hergang der Tempelreinigung, die darauf folgenden Wunderzeichen Jesu (2, 23) haben tiefen Eindruck bei ihm hinterlassen. Auch das Rätselwort vom Abbruch und Neubau des Tempels macht ihm eigen zu schaffen. So kommt er zu Jesus. Hier muß er durch eine harte Schule. Aber je ehrlicher er sich beugt, je fähiger wird er zum Erfassen der Wahrheit, der Heilswahrheit. „Wer Arges tut, kommt nicht an das Licht; wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht." Sein Wahrheitssinn hat ihn zum Licht gezogen, und das Licht offenbart ihm seine tiefste Fülle. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Aber wie ist dies „Geben"

gemeint, wie soll er's verstehen? Nikodemus wird in keinem Zweifel gelassen. „Gleichwie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhet hat, so wird des Menschen Sohn erhöht („gegeben") werden." Moses, um seinem Volk Rettung vermitteln zu können, erhielt von Gott das eherne Schlangenzeichen. Der Menschensohn, wenn er Rettung, die Rettung aus dem Verderben zu ewigem Leben bringen soll, muß mit sich selber geschehen lassen, was dort mit der Schlange geschah. So wird hier schon, so gut wie buchstäblich, und hier gleich mit dem charakteristischen δεῖ (vergl. Matth. 16, 21 usw.) die Kreuzesweissagung (vergl. Joh. 12, 33) eingeführt; allerdings im verborgensten Winkel, aber für ein Herz, das sie wohl zu bewahren wußte (vgl. Joh. 19, 39); und jedenfalls in einer Weise, die keinen Ehrlichen und Einsichtigen über das bezügliche Jesusbewußtsein und seine Lehrtendenz im Zweifel lassen kann.

So bieten die die allererste, noch vorgaliläische Lehrzeit Jesu behandelnden Kapitel des vierten Evangeliums eine wahre Fülle von Material zu unserer Frage, das mit den frühsten synoptischen Stellen zusammengenommen, etwa solches Bild ergibt: Gott ist heilig, gerecht, zorndrohend; die Menschen ausnahmslos vergebung- und bußebedürfende Sünder. Gott ist gnädig; er will vergeben; aber doch muß „alle Gerechtigkeit erfüllt" werden. Des Sünders Taufe, — was immer sie bedeuten möge — reicht dazu nicht hin; erst durch Jesu Taufe kann das geschehen. Wieso durch die Jesustaufe? Da stellt sich Jesus zum Amt des Gotteslammes. Gott hat ihn ersehen; er ist der geliebte Sohn, der Stärkere, Würdigere, er kann und darf und soll das sündentragende Lamm sein, — er will es auch. Damit ist aber auch sein Geschick besiegelt: „seine Stunde" gesetzt, die ihn erwartet. Diese „Stunde" wird ihm den Tod bringen; aber in drei Tagen wird er den getöteten Leib wiederherstellen; und zu einem Tempel zwar, der den Sündern die Gottesgemeinschaft besser als der hinfällig gewordene Judentempel vermitteln wird. In seinem Tode nämlich wird er, und zwar aus göttlicher Notwendigkeit, die Erfüllung jenes Bildes werden, durch welches einst Moses die Kinder Israel

vom Gift des Verderbens erlöste. Sie werden dann alle, die sein Kreuz glaubend anschauen, Gottes Gnade, Vergebung, ewige Lebensrettung erlangen können. Eine besondere Bedeutung aber gewinnen alle diese Äußerungen in dem Licht, das sie aus dem ihnen vorangeschickten Johanneszeugnis (Joh. 1, 29) empfangen. Sind sie doch dadurch von vornherein alle mit der Weissagung des 53. Jesaiaskapitels, dieses Passions- und Satisfaktionskapitels κατ εξοχην, in die engste Beziehung gesetzt, und mehr oder minder alle desselben Charakters teilhaftig gemacht. Doch stellt sich dieses Johanneszeugnis, wenn und weil wir's auf jene eigenartige Jesuserklärung (Matth. 3) zurückführen dürfen (S. 24), durchaus als eine dem Johannes selbst zunächst fremde, erst durch Jesu Wort ihm vermittelte Erkenntnis dar. So kommt auch, was wir von diesem Johanneszeugnis sagten, letztlich auf Konto eines ersten Jesuszeugnisses zu stehen. Wir stellen fest: Jesus selbst in seinem ersten Berufswort hat den Gesichtspunkt festgelegt, unter welchem sein ganzes Lebenswerk, unter welchem speziell alle seine Passionsworte verstanden werden wollen. Von ihm hat Johannes diesen Gesichtspunkt auffassen gelernt. Und dieser Gesichtspunkt ist kein anderer als der satisfaktorische des 53. Jesaiaskapitels.

Ja Johannes, wird man uns einwerfen wollen. Was läßt sich nicht alles aus Johannes beweisen; andererseits, wenn man Johannes wegstreicht, was bleibt von dem ganzen Gedankengebilde? — Gewiß, aus Johannes läßt sich viel beweisen, und wir hoffen, daß die Zeit nicht ferne ist, wo man wieder notgedrungen die Beweise des Johannes sich wird gefallen lassen, um dann aus der Kraft seines Zeugnisses wieder zur Gesundheit der Erkenntnis und des Glaubens zu gelangen. Übrigens möchten wir meinen, schon hiermit ein gut Stück gewonnen zu haben, daß wir eine solche Auffassung, die oft genug als paulinisch einseitig und verbildet verdächtigt ist, in dieser Weise aus den ersten Blättern des Johannes herleiten konnten. Aber hinzu kommt, daß die Auslegung, die wir für Matth. 3, 15 in Anspruch nahmen, durchaus nicht der Deckung durch die genannten Johannesstellen bedarf. Auch der

Täufer der Synoptiker verrät wohl die Spuren der von uns in jener Jesusantwort gefundenen Offenbarung. Lukas findet in der Täuferpredigt die Erfüllung des Jesaiasworts Kap. 40, 3—5, welchem er die aus Septuaginta entnommene Schlußwendung anfügt: „und alles Fleisch wird den Heiland Gottes sehen"; um analog seinen Bericht darüber mit dem Wort zu schließen: „und viel anderes mehr vermahnte er das Volk und verkündigte ihnen das Heil" (Luk. 3, 18). Liegt da die Annahme fern, daß der aus dem zweiten Buch des Jesaias sich nährende Gottesmann das „Heil" wohl in der Weise zu verstehen und zu lehren vermochte, wie jener Prophet gerade es geweissagt hatte (vergl. nach LXX Kap. 52, 10 mit 40, 5 einerseits, und mit Kap. 53 besonders V. 1 u. 5 andererseits); und das sonderlich, nachdem er aus Jesu Mund jenen ihm so befremdlichen Auftrag und den ihn willig machenden Aufschluß vernahm? Man scheint sich sehr wenig um Ermittelung der bei dem Täufer vorhandenen inneren Zustände bemüht zu haben, wenn man immer wieder ihm die Voraussetzung zu einer derartigen Auffassung aberkennt. Ob er es mit der prägnanten Klarheit, mit welcher er es nach Johannes im engsten Kreise bezeugte, auch dem ferneren Volke zu wissen gab, ist eine zweite Frage, die wir im Hinblick auf das sonstige Lehrverfahren verneinen möchten, die aber, völlig aus der verschiedenen Situation erklärlich, durchaus nicht aus einem Widerspruch der Berichterstatter zu beantworten wäre. Tatsächlich aber lassen die ersten Kapitel der Synoptiker so wenig wie Kapitel 2 und 3 des Johannes Aussprüche vermissen, welche jener Gotteslammvorstellung entsprechen, sie bestätigen und ergänzen. Es sind jene auf das Kreuz bezügliche Einzeläußerungen der ersten vorcäsareischen Lehrperiode, die wir schon oben zu zitieren hatten, besonders Matth. 9, 15 (vergl. die Par. Mark. 2, 20; Luk. 5, 35) und Matth. 12, 40 (vergl. Luk. 11, 30; Matth. 16, 4).

Die erste dieser Stellen tritt wie die denkbar treffendste Analogie der Schlußrede des Täufers im vierten Evangelium (3, 25—36) an die Seite. Dort ist das Wassertaufen, hier das Fasten des Johannes und seiner Jünger die Veranlassung.

Dort antwortet Johannes mit dem Hinweis auf den Bräutigam, hier Jesus selbst unter dem Bilde des Bräutigams. Dort werden die dem Bräutigam Zufallenden der Braut verglichen; bräutlich rein und bräutlich froh werden sie durch ihn, den er als das sündentilgende Gotteslamm kundmachen durfte. Hier werden die Jesusjünger den Hochzeitsleuten verglichen, für welche das Leidtragen durch die Gegenwart des Bräutigams sich als Unmöglichkeit ausschließt. Dabei aber wird nicht rückwärts auf die Wassertaufe, sondern vorwärts auf die Bluttaufe der Blick gerichtet; und noch nicht zwar die Notwendigkeit, aber doch *die unentrinnbare Zukünftigkeit seines gewaltsamen Todes*, der mit einem entsprechenden „Fasten“ verbunden sein werde, aufs genaueste (vergl. Mark. 2, 20: εν εκεινη τη ημερα!) vorhergesagt. Daß aber Jesu selbst diese angekündigte Katastrophe hier schon als ein höheres Muß (wie Joh. 3, 15) vor seiner Seele stand, ergibt sich, wie aus der Unmittelbarkeit und Bestimmtheit seiner Ankündigung selbst, so sonderlich aus dem Zusammenhang des ganzen Gespräches, welches (übereinstimmend bei den drei Synoptikern, besonders nachdrücklich von Lukas, Kap. 5, 33) zu der Berufung des Matthäus und der recht spezifischen Heilandserklärung Jesu (Matth. 9, 13) in die engste Beziehung gerückt erscheint. Weil er den Beruf hat, die „Sünder“ zur Buße zu rufen, den „Kranken“ der Arzt zu sein, darum wird, — das der geheimnisvolle Gedankenfortgang —, jener blutige Ausgang für ihn und für sie als mitleidende unumgänglich sein.

Wir dürfen dieser handgreiflichen Einstimmigkeit der synoptischen und johanneischen Darstellung uns aufrichtig freuen. — Aber die Sache liegt bei der anderen Stelle (Matth. 12, 40) nicht minder günstig. Es ist zwar ein späterer, aber doch auch noch der früheren, jedenfalls vorcäsareischen Periode angehörender Moment, um den sich's handelt. Das zweite Stadium der Lehrverkündigung Jesu, die Gleichnisrede, — wenn wir der Matthäustradition folgen dürfen, — hat noch nicht begonnen. Seine Gegner fordern ein Zeichen, ähnlich wie damals (Joh. 2) zur Legitimation für die Tempelreinigung. Die Antwort Jesu

verweist sie nun nicht auf irgend eins der Zeichen, die er getan hat oder noch tun werde. Aus souveräner Beherrschung der ganzen gegenwärtigen und zukünftigen Situation heraus lenkt er ihren Blick auf ein Ereignis, das ihnen an Stelle des geforderten Zeichens werde in den Weg geworfen werden; ein Ereignis, bei dem es sich wieder um die bewußten drei Tage handeln werde. Was aber dort unter dem Bilde des Tempels, das voraussagt er hier unter dem Gleichnis der Jonasgeschichte. Jesu Rede wird persönlicher, eigentlicher. Es bleibt kein Zweifel: was dort als Abbruch „dieses Tempels" vorgestellt war, ist von seiner Person gemeint. Und umgekehrt: die Vernichtung, die hiernach seiner Person droht, wird nach dem dort Gesagten von der Hand seiner Gegner — als der „Abbrechenden" — erwartet. Was also ergibt sich als tertium comparationis, als die Vorstellung, die hier aus dem Bewußtsein Jesu sich widerspiegelt? Die Voraussicht eines Vorgangs, welcher dem im ersten Jonaskapitel Berichteten durchaus analog erscheint. Da wird Jonas, allerdings auf seinen eignen Rat und aus dringender Notlage, ins Meer geworfen, „damit ihnen das Meer stille werde". Dieser Zweck wird auch erreicht. Dann aber nimmt die Geschichte die überraschendste Wendung: Jonas bleibt im Bauch des Fisches drei Tage wunderbar bewahrt, um danach, dem Leben wiedergegeben, der Heidenstadt mit dem wirksamsten Erfolge Buße und Glauben zu predigen. Der Sinn dieser Jonas-Beziehung im Munde Jesu erhellt von selbst. Was dem Jonas um eigner Schuld willen, das wird durch fremden Frevel dem Menschensohn geschehen. Aber der diesen Frevlern zwar verborgene, aber dem Gott der Weissagung wohlbewußte Zweck wird auch hier sein, daß das Meer (der erregte Gotteszorn) gestillt werde. Und erreicht werden wird dieser Zweck hier um so viel sicherer und in so viel höherem Maß, als hier die Unschuld (vergl. Jona 1, 14) höher und wahrer ist. So wird auch die Wunderwendung desto gewisser zu erwarten sein. Die Erde wird den Toten wiedergeben und durch den Geist des Neubelebten wird die Predigt zu den Heiden getragen werden, um dort Buße und Glauben zu wirken. Wer will zweifeln,

daß für den, welcher im Alten Testamente lebte und webte als in der Schrift, „die von ihm zeuget", wenn er den Jonasnamen nannte, wenn er ihn in diese Beziehung zu seinem herannahenden Geschicke setzte, die typische Geschichte in allen ihren vorbildlichen Zügen vor sein klares Bewußtsein trat; oder zweifeln, daß solche Anspielungen bei diesen so sehr ins A. T. eingeweihten Hörern ein sehr lebhaftes Verständnis zu erzeugen vermochte (vergl. Matth 27, 63)? Für unsere Frage ist es jedenfalls höchst bedeutsam, festzustellen, daß in der Jonasgeschichte nicht bloß die eigenartige Bewahrung, sondern nicht minder, was derselben vorging und nachfolgte, der Sühnezweck und der Versöhnungseffekt der Opferung des „unschuldigen Blutes" (Jona 1, 14) sich als typisch darbietet.

So hat denn unsere obige Darlegung sich vollauf bestätigt. Wie nach Johannes, so nach den Synoptikern, hat das Leidensziel und seine Bedeutung Jesu selbst von Anfang fest und klar vor seiner Seele gestanden; er hat unbeschadet seiner sonst beobachteten Zurückhaltung von Anfang an in verschiedenartigsten Situationen davon zu zeugen gewußt. Jene Voraussetzung also, von der allerdings die Möglichkeit abhängt, daß Jesus auch in seiner allgemeineren Reichspredigt wesentlich für das rechte Passionsverständnis habe erziehen wollen, war durchaus vorhanden.

Aber von diesem vorläufigen Ergebnis aus möchten wir nun noch drei besondere Eigentümlichkeiten der Rede Jesu beleuchten, die in dieser Beleuchtung die bezeichnete Passionstendenz seines ganzen prophetischen Wirkens noch überzeugender dartun werden.

Wir meinen zunächst die immer erneute, bald mehr ausdrückliche, bald mehr andeutende Bezugnahme Jesu aufs Alte Testament. Diese Beziehungen sind u. E. lange nicht genug gewürdigt, die in dieser Richtung gegebenen Fingerzeige längst nicht ernst und eindringend genug verfolgt worden. Was für Perspektiven eröffnen sich, wenn wir hier recht zu folgen wissen! Gleich anfangs sehen wir Jesus seinen ganzen Beruf

unter diesen Gesichtspunkt stellen. In derselben Form, in die er überhaupt das Bewußtsein und Zeugnis von seinem Beruf zu kleiden pflegt, je länger, desto präziser (vergl. Matth. 9, 13; 18, 11; 20, 28), — bezeugt er's zum Eingang der Bergpredigt: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen." Wie dies „Erfüllen" gemeint sei, — nicht bloß in dem Sinne eines bestätigenden Lehrens —, hat sich uns schon zu Matth. 3, 17 ergeben (S. 22 f.). Aber es geht besonders klar auch aus der von Lukas aufbewahrten Nazarethpredigt hervor. Da bezeugt Jesus von dem Jes. 61, 1 u. 2 Geschriebenen: „Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren", — erfüllt also durch die Heilsmacht seiner gehörten Rede, deren reale innere Wirkungen sich bald genug auch in analogen, durch sein Wort hervorgerufenen Wunderzeichen abbilden und greifbar machen sollten. In dem Sinne zur „Erfüllung" zu bringen, was irgend gefordert oder verheißen, oder schattenhaft vorgebildet war im Alten Bunde, alles, alles bis zum letzten Punkt und Tüttel hin durch seine Person und ihr Sein und Wirken vollendetermaßen zu realisieren, — das erkennt und erfaßt Jesus gleich anfangs als seinen eigentlichen Beruf. Er erhebt es gleichsam zum Formal-Prinzip seines Berufslebens, um als dessen Material-Prinzip eben daraus das Matth. 9, 13; 18, 11; 20, 28 u. ö. Bezeugte herzuleiten, und gerade in dem Letztgenannten (20, 28), wie wir sehen werden (S. 66 f. zu Luk. 22, 37 —), seinen eigentlichen Schluß- und Gipfelpunkt erkennen zu lehren.

Jesus selbst also hat uns diesen Leitfaden zum Verständnis seines Lebens und Lehrens an die Hand gegeben. Als einen Leitfaden aber, der uns immer wieder zur Anerkennung gerade des Sühncharakters seines Messiasberufs führen und nötigen wird. Kein Einsichtiger wird leugnen wollen, daß Schuld und Sühne die eigentlichen Angelpunkte des ganzen Alten Bundes, der treibende Herzschlag desselben gewesen sind. Ist das doch selbst seitens der negativen Richtung hinlänglich damit zugestanden worden, daß man dortseits

die paulinische Opfertheorie als alttestamentlich-jüdischen Sauerteig zu kennzeichnen beliebt. Um so zuversichtlicher also und mit größter Genugtuung stellen wir's fest, daß kein Geringerer als Jesus selbst es war, der durch jene beständige Rückbeziehung diesen „Sauerteig" in den Neuen Bund einmengte und jene „Theorie" für die Würdigung seines Mittlers maßgebend machte. Wir wollen's nicht vergessen: das folgenschwere γεγραπται, das sich durchs ganze N. T. hindurchzieht, Jesus hat's „erfunden", von diesem Meister haben's seine Schüler gelernt, auf seine Rechnung kommen die ganzen Lehrgebilde, ganz sonderlich die satisfaktorischen, welche aus solcher Verklammerung des Neuen mit dem Alten Testament erwachsen mußten! Hatte sich das gleich in den ersten Jesusreden angekündigt (Matth. 3, 15; Luk. 4, 21; Matth. 5, 17), — wir sehen's je länger desto klarer hervortreten. Den näheren Nachweis wird die spätere Untersuchung ergeben. Hier sei nur noch erinnert an das schon über den Tempel und über Jonas Bemerkte (S. 26 und 31 f.); und dazu verglichen das Matth. 12, 6 und 12, 41 Geschriebene, nebst der Stelle Matth. 23, 16—21, in welcher Jesus selbst die authentische Erklärung von der Bedeutung des Tempels und seines Altars gibt. Danach ist der Tempel die Wohnung Gottes; aber nicht bloß an sich heilig, sondern mit der Kraft zugleich angetan, die darin dargebrachten Menschengaben heilig und gotteswürdig zu machen; und gleichfalls der Altar ist nicht bloß der heilige, sondern auch der das Opfer heiligende Tisch Gottes. Der sich größer nennt als den Tempel, hat sich demnach eine größere Macht, zu vermitteln und Gott unter den Menschen wohnen und die Unreinen der Gottesgemeinschaft würdig zu machen, beigelegt. Vollkommen sühnende und versöhnende Mittlermacht hat er damit für seine Person in Anspruch genommen. — Genug: nach der Selbstlehre Jesu ist er, der Messias, mit dem Auftrag der Erfüllung des Alten Testaments gekommen, und ist die alttestamentliche Schrift, nicht zum wenigsten ihr sühneverheißender Teil, andauernd als Prüfstein und Erkenntnisschlüssel zu seinem messianischen Wirken zu handhaben.

Wir kommen zu der zweiten Eigentümlichkeit der Rede Jesu, welche mit dem eben Ausgeführten in engem Zusammenhang steht und nicht minder deutlich und stetig die Passionstendenz derselben zu erkennen gibt. Wir meinen die konstante Form der Selbstbenennung, mit welcher Jesus das Ich seiner Person zu umschreiben pflegt, die Eigentümlichkeit seines Menschensohnnamens. Dieser Menschensohnname, wenn auch kein geläufiger Messiastitel (vergl. etwa Matth. 16, 13; Joh. 10, 24; Joh. 12, 34), ist doch durchaus messianischen Charakters; nicht so sehr seiner Form nach, als der Sache nach, die er zum Ausdruck bringt. Er läßt sich einem Generalnenner vergleichen, der weit genug war, um die einzelnen stückweise redenden Messiasverheißungen in Gesamtheit zu umfassen; in solcher seiner Weite aber so allgemein und fremdartig sich ausnehmen mußte, daß durch ihn niemals namentlich und aufdringlich das Jesusgeheimnis enthüllt wurde. Mehr andeutend als enthüllend brachte er die Messiaswürde Jesu zum Ausdruck. Aber um so bestimmter betonte er eine Seite des Messiasbildes, die naturgemäß bei den Menschen vor dem erwarteten Großen zurücktrat, die aber für Jesu Selbstbewußtsein gerade das Besondere und jedenfalls zur Erzielung des messianischen Heils das eigentlich Notwendige war. Eben dadurch, daß er alle die verschiedenen Namen und Ideen des Weibessamens, Abrahamssamens, Davidssohnes, Jungfrauensohnes, des Zemach usw. in die allgemeine Idee des Menschensohnnamens aufnahm, ließ er an diesen dem jüdischen Ohr so hoch klingenden Weissagungen gerade die Menschlichkeit, die Niedrigkeit, die Leidentlichkeit des zu Erwartenden nachdrucksvoll hervortreten.

Diese für unseren Behuf sehr wichtige Wahrnehmung findet aus dem Zusammenhang der einzelnen Menschensohnstellen durchgehend ihre Bestätigung. Der Raum unserer vorliegenden Arbeit erlaubt nicht einen näheren Nachweis, nur einige Stichproben für das Gesagte.[1]) Gleich in der ersten

[1]) Wir dürfen uns für das Weitere zu der obigen Frage auf eine frühere Schrift: „Bard, Der Sohn des Menschen, Gütersloh, Bertelsmann“, beziehen

uns überlieferten Menschensohnstelle (Joh. 1, 51) wird das anschaulich klar. Da bildet der Menschensohnname das gewichtige Schlußwort der das Kapitel beschließenden Jesusweissagung, durch welche Jesus die ganze in fast erschöpfender Fülle in den Raum des ersten Kapitels zusammengedrängten Jesusbezeichnungen wie im Brennpunkt sammelt, um sie seinerseits durch jene geheimnisvolle Artikulierung („auf den Sohn des Menschen") zu bestätigen, andererseits aber nachdrücklichst dadurch zu ergänzen, daß er seine sohnhafte Zugehörigkeit zur Menschheit und seine dadurch bedingte Erscheinungsniedrigkeit betont; als welche leicht zu verkennen und doch vorerst am meisten zu bedenken sei. — In ganz ähnlicher Weise finden wir bei den Synoptikern die rechte Fassung des Menschensohnnamens durch die Situation, in der sie ihn erstlich auftreten lassen, festgelegt. Bei Matthäus (8, 19 ff.) ist's ein Schriftgelehrter, der zusieht, wie Jesus sich anschickt, auf die andere Seite des Meeres zu fahren. Gern würde er ihn begleiten, um dort wo möglich eine stille Stunde mit ihm besonders zu haben (vergl. Joh. 1, 38). Aber Jesus unterrichtet ihn anders. Stille Stunden darf Jesus sich nicht gönnen. Und warum nicht? Weil er „des Menschen Sohn" ist, und weil die Besonderheit seiner Menschensohnschaft zunächst gerade in seiner besonderen Menschlichkeit besteht, in einer Niedrigkeit, die selbst auf das, was jedes Tieres natürlichstes Recht ist, verzichten müsse (vergl. die grausam buchstäbliche Erfüllung Joh. 19, 30). — Markus und Lukas bringen an erster Stelle die Geschichte vom Gichtbrüchigen. Daß auch hier der Ton auf der Menschlichkeit liegt, ergibt die Gegensätzlichkeit des Zusammenhangs. Die Widersacher stellen den Grundsatz auf, daß niemand Sünden vergeben könne, als Gott allein. Dem gegenüber mag sein gottgewirktes Wunderzeichen ihnen beweisen, daß auch Jesus, und zwar nicht als Gottessohn, sondern gerade als der Menschensohn die Vollmacht zur Sündenvergebung besitze.

Erscheint schon durch die vier angeführten Anfangsstellen für die vier Evangelien der Menschensohnbegriff einigermaßen sichergestellt, und als ein solcher zwar, dessen Bestimmung es ist, neben der zu erwartenden Hoheit und entgegen der vor-

zeitig geforderten Herrlichkeit die menschliche Niedrigkeit des Messias und die Bedeutung und Notwendigkeit derselben fühlbar zu machen, so wird das naturgemäß noch viel deutlicher aus den zahlreichen Stellen, wo der Ausdruck in Verbindung mit den Leidensaussagen Jesu begegnet. Aber auch dann, wenn er in Herrlichkeitsweissagungen auftritt, soll er augenscheinlich das Paradoxe der Gegenwartserscheinung und Zukunftsbestimmung seines Trägers unterstreichen helfen; und wesentlich zu dem Zweck, den bedingenden Zusammenhang zwischen beiden beachten und bedenken zu lehren. Obwohl der Menschensohn, vielmehr gerade deshalb, weil ein so menschlicher Menschensohn, — hat Jesus das Recht zur künftigen Messiasherrlichkeit. Der Vater hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, — schreibt höchst charakteristisch das vierte Evangelium (Kap. 5, 27) —, darum, weil er (der Gottessohn) *ein* Menschensohn ist.

Steht aber dieser Sinn und Zweck des Menschensohnbegriffes fest, was ergibt sich von da aus wieder für das Selbstbewußtsein dessen, der diesen Namen führte, der ihn von Anfang und mit unentwegter Beharrung bis zum letzten Leidenstage gebrauchte? Was seine Hörer aus diesem Lehrmittel allmählich lernen sollten, ihm, dem Meister, mußte es vorweg bis zu seinen letzten und höchsten Konsequenzen ebenso klar sein, wie etwa dem Lehrer das Reiferesultat, zu dem er die in den Elementen befindlichen Schüler leiten will. Ihm also war es schon in dem Joh. 1, 51 vorliegenden Zeitpunkte klar bewußt, was er seit Cäsarea Philippi als sein tiefstes Geheimnis auch seinen Jüngern deutlicher kundzumachen anfing. So wird *der recht verstandene Menschensohnname zu einer deutlichen Spur, die uns den stillen, aber bewußten Gang des Gotteslammes nach Golgatha von seinen ersten Anfängen an zu verfolgen ermöglicht.* Durch ihn wird die in der Messiaserwartung Israels so bedenklich zurückgedrängte Seite des Messiasbildes für die gegenwärtige Periode (vergl. Luk. 17, 22) geradezu zum Leitmotiv erhoben; zum Leitmotiv des inneren Jesuslebens sowohl als seines prophetischen Wirkens.

So hat die Passionstendenz der Lehrtätigkeit Jesu sich uns auch aus der Wahl seiner stetigen Selbstbenennung eigenartig und bedeutsam zu erkennen gegeben.

Wir wenden uns der dritten Eigentümlichkeit der Jesusrede zu, aus der wir die Tatsächlichkeit ihrer Passionstendenz erweisen wollten. Wir denken an die von frühem Anfang her sich findenden Vorhersagen der Leiden, welche die Seinen, und zwar als solche, werden zu erwarten haben. Besonders die Art, wie diese Jüngerleiden motiviert und charakterisiert werden, will hierbei beachtet sein. Not und Tod wird das Leben mehr oder minder allen Erdgeborenen bringen. Aber den „Seinen" steht besondere Trübsal bevor. Matth. 10 etwa läßt er seine Jünger wissen: „wie Schafe unter die Wölfe" würden sie hineingehen in die Welt, ein Gegenstand des Hasses, der Mordgier der Weltkinder (V. 16). Und warum das? Weil er sie sende; weil sie in seinem Namen und mit seinem Wort und Wesen kämen. „Um meinetwillen," das ist die Formel, die ihren kritischen Charakter bezeichnet. Um seinetwillen wird ihnen der Prozeß gemacht werden (V. 17), werden sie einem allgemeinen Haß ausgeliefert werden (V. 22), werden sie verfolgt werden von Stadt zu Stadt (V. 23), werden sie gehöhnt, gelästert, getötet werden (V. 25 u. 28); ja sie werden auf den Kreuzestod gefaßt sein müssen, sie werden wie eine beständige Last die Erwartung dieses Äußersten mit sich herumtragen müssen: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist meiner nicht wert" (V. 38). — Höchst überraschend wird an dieser Stelle der Ausdruck „Kreuz" empfunden werden, so überraschend, daß ihn die negative Kritik nur als Interpolation zu fassen vermag. Aber will man hier dem Matthäus anachronistische Interpolierung zur Last legen, so würde das nicht anders von Matth. 16, 24 gelten; aber auch von Mark. 8, 34 und von Luk. 9, 23. Einmütig von den drei Evangelisten wird bei dieser Gelegenheit der Ausdruck „Kreuz" überliefert: eine Einmütigkeit, die aus der Annahme eines gleichmäßigen Anachronismus sich höchst kurios erklären würde, aber unter Voraussetzung eines historischen Jesuswortes sich sehr einfach

begreift. Übrigens aber wäre mit der Ausschaltung des einen Ausdrucks wenig gewonnen. Noch viel früher datieren die Evangelisten die die Jüngerleiden betreffenden Jesusaussagen, welche, wenn sie schon das Kreuz nicht nennen, dennoch nur das meinen können, was seinem Leiden und Sterben, wie es ihm bewußt war, analog sein wird. Man bedenke das Matth. 5, 10 u. 11 Geschriebene; wo im höchst bemerkbaren Fortschritt die um der Gerechtigkeit willen zu erwartende Trübsal für die Zukunft als eine um seinetwillen erfolgende hingestellt wird. Oder man vergleiche die Lukas-Parallele (6, 22), welche noch genauer den Grund der Verfolgung darin angibt, daß sie „verwerfen euren Namen als einen boshaftigen um des Menschensohnes willen." Danach kommt der Menschensohnname als der eines Geächteten und Gebrandmarkten zu stehen, gleichsam eines solchen, „der am Holze hing". Zugrunde liegt diesen Worten und Gedanken derselbe Sinn, den nach Matth. 10 Jesus gleich bei ihrer ersten Aussendung den Zwölfen mit krassestem Ausdruck zu wissen gab. *So sehr also ist Jesus von seinem Kreuzesbewußtsein durchdrungen gewesen, daß er von Anfang schon die daraus für seine Gemeinde sich ergebenden Folgerungen zu ziehen*, auch auf diese Folge als etwas in seiner Nachfolge Unumgängliches die Seinen gefaßt zu machen *vermochte*.

So sind wir am Ende unseres zweiten Abschnitts. Wir stellen rückblickend fest, daß die zunächst auffallende Zurückhaltung Jesu in eigentlicher Kreuzespredigt aus ihrer pädagogischen Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit uns begreiflich wurde. Das argumentum e silentio, welches zum wesentlichen Teile die gegnerische Position tragen muß, hat sich uns als durchaus unmotiviert, und mehr als das, als völlig unhaltbar bewiesen. Jesus selbst, so fanden wir weiter, hat wohl von Anfang um sein Kreuz und dessen Bedeutung gewußt; er hat, wo die Gelegenheit es erlaubte, davon (den Umständen angemessen) Zeugnis abgelegt. Immerhin hat er seine nächste prophetische Aufgabe darin erkannt und verfolgt, daß er in der vom Täufer angefangenen Weise fortfahrend, sie ausbauend und in mannigfacher Art ergänzend, für sein eigent-

liches Messiaswerk und die Offenbarung desselben die Herzen zubereitete. Er hat die grundlegenden Begriffe des Reichsrechts und der Reichsgnade beständig befestigt; daneben aber von einem engsten Kreise aus das dunkle Passionsgeheimnis nicht bloß durch vereinzelte (zum Teil sehr deutlich redende) Aussprüche, sondern auch durch bedeutsame Eigentümlichkeiten seiner ganzen Lehrweise unvermerkt, aber ganz zielbewußt und zielstrebig in den Gesichtskreis seiner Hörer eingeführt.

Die ausgesprochene Zielleitung.

Aufgabe der nächsten Periode konnte folgerichtig nur die weitere Enthüllung des Vorbereiteten und Angedeuteten, die freie Aussprache über das Daß und Warum des messianischen Leidensschicksals sein. Aus dem Heranreifen der messianischen Erkenntnis und dem Heranrücken „seiner Stunde" ergab sich immer unausweichlicher die Pflicht einer deutlicheren, schonungsloseren Kundmachung des Ernsten, Schrecklichen. Die Zeit war erfüllt; aber wir sehen auch: sofort setzt das zurückgehaltene Zeugnis ein.

Wesentlich handelt sich's hier um die dreifache Leidensankündigung, welche nach einmütigem Bericht der Synoptiker (— Johannes bringt andere ergänzende Vorgänge —) Jesus seinen nächsten Jüngern zuteil werden ließ. Die Neuheit des Stadiums wird von Matthäus (16, 21) und auch von Markus (8, 31) ausdrücklich betont. Was aber den Zeitpunkt charakterisiert, ist das Petrus-Bekenntnis: *συ ει ο χριστος* (Mark.). Auf die feierliche Frage Jesu hin ist das feierliche Bekenntnis erfolgt, um feierlichst bestätigt zu werden. Das kündlich große, gottselige Geheimnis ist zum prägnanten Ausdruck gekommen. „Jesus ist der Messias". Aber dieser klaren Kundmachung muß ebenso klar, um ihr das Gegengewicht zu halten, eine andere zur Seite treten, die andere: Jesus muß als Messias leiden. Denn auch die Jünger waren zu sehr Juden, Kinder ihres Volks, ihrer Zeit, als daß sie imstande gewesen wären, sich den Messias anders, als wie einen König der Kraft und Herrlichkeit vorzustellen. Der Meinung waren sie auch, daß die Messiaserlösung wesentlich eine Machtfrage sei. Dieser Meinung waren sie trotz der erfahrenen Erziehung geblieben: weder des Täufers, noch

Jesu Reichspredigt hatte sie gründlich kuriert und ihre Buße so vertieft, daß ihnen die Notwendigkeit einer besonderen Rechtsrestitution recht fühlbar und einleuchtend geworden wäre, daß sie über die (schlichte Vergebung verheißende) Wassertaufe hinaus noch etwas für nötig erachtet hätten. Wie wenig diese Erziehung das Ziel erreicht, wie wenig die vereinzelten Äußerungen und Andeutungen Jesu gefruchtet oder gehaftet hatten, sollte ja bei der eben genannten Gelegenheit selbst höchst drastisch zum Vorschein kommen.

Jesus also läßt im unmittelbaren Anschluß an das ausgesprochene Bekenntnis (wie immer schon ähnlicherweise in ähnlichen Fällen, vergl. Mark. 1, 25. 44 usw.) seinerseits die Warnung ergehen, „daß sie niemand sagen sollten, daß er der Christ wäre" (Matth. 16, 20), um sie eben mit jener ersten ausdrücklichen Leidensankündigung zu begründen. Dies Leiden müsse eben sein (δεῖ — schreiben einstimmig die drei Synoptiker). Diesem Leidensvollzuge aber könnte eine vorzeitige, falsche Vorstellungen und Gelüste erweckende Messias-Kundmachung ein nicht bloß unbeabsichtigtes, sondern auch übelgeartetes Hindernis bereiten. — Man übersehe hierbei aber den bedeutsamen Fortschritt nicht, der bei dieser ersten „Leidensankündigung" sich in diesem δεῖ gegenüber allen bisherigen Leidensaussagen zu erkennen gibt. Und nicht bloß in der Deutlichkeit der Form; Markus macht die Bemerkung: „und er redete das Wort frei offenbar" (8, 32); sondern auch in der Sache selbst. War bisher (abgesehen von jenem Ausspruch im Nikodemusgespräch Joh. 3) höchstens von dem einfachen Daß der Leidenszukunft die Rede gewesen, so wird hier im Kreise der dazu erzogenen Jünger dieses Daß zu einem Muß verstärkt und erhoben. Es wird geschehen, weil es geschehen muß. Noch freilich wird der tiefste Grund dieses Muß nicht aufgedeckt. Die Jünger mögen ihn suchen und finden lernen. Nur so viel wird aus der Art der Rede ohne weiteres klar: daß sich's ja nicht um irgend ein äußeres, physisches Muß hier handle, sondern um ein dem Jesusherzen innewohnendes Muß. „Er muß hin gen Jerusalem gehen und viel leiden" (Matth. 16, 21). Nicht bloß durch äußere Verhältnisse ist es bedingt,

nicht durch menschliche Gewaltmaßregeln, denen er sich beugen muß, weil er sich ihnen nicht entziehen kann, sondern durch irgendwelche höhere Gesetze, denen er sich nicht entziehen darf, denen er aus sittlicher Nötigung sich unterzieht.

Doch sollte die erste Leidensankündigung bald durch eine zweite und dritte ihrerseits eine diesbezügliche Ergänzung erfahren. Gleich nach der Verklärung, die nach den synoptischen Berichten in ziemlich unmittelbarem Anschluß an das Cäsarea-Ereignis zu denken ist, wird die Leidensankündigung wiederholt, aber hier schon (Mark. 9, 12) in ihrem Muß mit der alttestamentlichen Weissagung begründet: „wie denn geschrieben stehet." Mit besonderer Feierlichkeit geschieht dasselbe bei der dritten Leidensankündigung (Luk. 18, 31). Und immer bestimmter wird weiterhin mit der jedesmaligen Leidensaussage die entsprechende Weissagung verknüpft, in demselben Maße aber das Muß der Passion einleuchtender gemacht. So gewiß und so völlig, als Jesu selbst und seinen Hörern das Alte Testament für Gottes Wort und den Ausdruck des göttlichen Willens und insonderheit seines Heilsrates galt, lag für sie in der genannten Rückbeziehung ohne weiteres die Erhebung des kommenden Leidensschicksals zur Höhe eines göttlichen Gesetzes. Als ein solches Muß, ein ihn innerlich verbindendes, aber durch das alttestamentliche Weissagungswort nach Gottes geoffenbartem Heilswillen ihn innerlich verbindendes Muß, will Jesus es angesehen wissen. Freilich war auch hiermit die Frage nicht erschöpfend beantwortet. Auch hieran knüpfte sich notwendig ein neues letztes: Warum? „Weil es so geschrieben steht, muß es so geschehen, ja. Aber warum hat es Gott so schreiben lassen, warum hat er's so gewollt, warum mußte er's so wollen?" Daß Jesu Selbstlehre auch auf dies letzte Warum die Antwort nicht schuldig blieb, wird die weitere Untersuchung baldigst ergeben. Andererseits will auch hier wieder jene weise Zurückhaltung gewürdigt sein, welche Jesus seinen Hörern gegenüber dem Maß ihres Vermögens entsprechend zu wahren pflegte. Daneben aber ist sein Bemühen unverkennbar, seine Jünger nicht bloß im Verständnis der

betreffenden alttestamentlichen Weissagung zu fördern, sondern auch zu einer neutestamentlich tieferen und klareren Würdigung des göttlichen Heilsweges zu leiten. Und wieviel davon den Jüngern von ihrem damaligen Standpunkt aus noch undurchsichtig bleiben mochte, — es war genug, um ihnen zunächst den erforderlichen Wegweiser durchs finstere Tal der Passion zu gewähren, aber genug zugleich, um ihnen die erforderliche Unterlage für ihre ganze weitere apostolische Kreuzespredigt herzugeben.

Immer bewundernswerter wird die Pädagogie des himmlischen Meisters, die Planmäßigkeit und Zielstrebigkeit seines Lehrganges, der im Eilen das Verweilen mit seinen schwachen Schülern nie außer acht ließ, ohne doch die Erreichung des höchsten Ziels dadurch versäumt zu haben. Seine erste Leidensankündigung, ihrem tieferen Sinne nach unverstanden, war zu deutlich gewesen (vergl. Mark. 8, 32), um ihrem äußeren Verständnis nach mißdeutet werden zu können. Nur zu gut hat Petrus den Herrn verstanden; darin verstanden, daß er aus irgendwelchem vermeintlichen Muß sich dem Todesschicksal überliefern wolle. Aber völlig unzugänglich zeigt er sich für ein tieferes Verständnis. In seiner zufahrenden Entgegnung beweist sich eine satanische Anwandlung, vermöge deren ihm der Sinn für das Göttliche, den er mit dem eben abgelegten Christusbekenntnis bewiesen hatte, völlig in seiner menschlich natürlichen Sinnesart unterging. Aber nicht bloß mit einem scharfen Verweis antwortet Jesus, sondern noch weiter mit einer sich anschließenden Zurechtweisung, welche dienen soll, seinen Jüngern und ihrem Sprecher das Verständnis für das Göttliche, speziell für das eben ihnen bezeugte innere Muß anbahnend zu öffnen; welche nun aber für unsern Zweck das Allerbedeutsamste uns darbietet. Wir können sie im engeren Anschluß an Matthäus (wesentlich übereinstimmend berichten Markus und Lukas), wie folgt, paraphrasieren: „Ich, Jesus, darf nicht nur mich selbst nicht schonen, ich muß auch von euch fordern, daß ihr euch nicht schont. Ich muß mein Kreuz nehmen, und ihr müßt euer Kreuz nehmen (Matth. 16, 24). Ihr müßt, wenn anders ihr eure Seele

retten wollt, eure Seele um meinetwillen zugrunde richten (απολεσαι), um meinetwillen (V. 25)! Ein anderes Mittel der Seelenrettung gibt es nicht. Denn (γαρ) auch mit dem Gewinn der ganzen Welt hätte ein Mensch nichts gewonnen, was ihm nützen kann, — wenn er und weil er mit seiner Seele unter der Strafe bleibt; nichts was als ανταλλαγμα seiner Seele tauglich wäre, was er als solches geben können wird (V. 26). Es wird nämlich der Tag des Gerichts kommen, wo des Menschen Sohn einem jeglichen vergelten wird nach seinem Verhalten. Es wird kommen ein heiliges, ewiges Gericht (V. 27). Angesichts dessen aber sollten freilich ohne weiteres alle im Bereich des Kosmos gesuchten ανταλλαγμα als nutzlos erscheinen (V. 26)." Kürzer gefaßt: die dies irae steht als Tag der ζημια zu erwarten; einer ζημια, die den Sünder die ψυχη kosten muß, wenn er kein ανταλλαγμα bringt, wenn er irgend ein kosmisches ανταλλαγμα bringt, ein anderes, — als das in der Kreuzesnachfolge des vorbildlichen Kreuzesträgers gesuchte, gefundene!

Der letzte Satz sagt wohl schon mehr, als an dieser Stelle ausgesprochen, aber nicht mehr, als sich aus den Prämissen dieser Stelle folgert. Es wird sichtlich das Verständnis dessen angebahnt, was bei der dritten und letzten Leidensankündigung mit der dürrsten Klarheit bezeugt wird. So wird unsere Stelle (Matth. 16 und Par.) aus dieser späteren (20, 28) bedeutsam ergänzt; diese aber aus jener wirksam beleuchtet, um beide zusammengenommen eine Passionslehre zu ergeben, die auch von dem „krassesten Paulinismus" nicht überboten und überbietbar ist. Auch in der berühmten Timotheusstelle bleibt Paulus mit seinem αντιλυτρον υπερ παντων hinter der unmißdeutlichen Schärfe dieser Jesusworte zurück. Der stellvertretende Charakter des Kreuzes ist hier noch „brutaler" zum Ausdruck gebracht. — Die Situation ist Kap. 20 eine ähnliche wie Kap. 16. Diesmal ist's der gar zu menschliche (20, 22 u. 23) Wunsch der Zebedäiden und ihrer Mutter, der Jesum zur Gemahnung an die Notwendigkeit seines Leidens und ihres Mitleidens (V. 23) veranlaßt. Doch wird hier, dem fortgeschritteneren Moment

ihres Jüngerstandes entsprechend, die Aktivität dieses Leidens besonders betont. Es ist als ein Dienst zu bewerten, der die Jünger ihrerseits zu einem Dienen von unbegrenztem Umfang („der soll aller Sklave sein", Mark. 10, 44) bewegen soll. Als ein Dienst aber, als eine Aktivität, die nicht ihr Los bloß leidet, die auch nicht bloß das Äußerste leistet, sondern die das Letzte und Höchste opfert, die nicht dies und jenes Opfer bringt, sondern die die ψυχη des Menschensohnes zum Opfer bringt, und nicht in einer Art von begeistertem Heroismus (wie er wohl auch bei Menschen gefunden wird, vergl. Röm. 5, 7), sondern in der klar und fest entschlossenen Absicht: damit ein λυτρον αντι πολλων zu beschaffen. Die Voraussetzung ist: daß es den Menschen sonst an jedwedem λυτρον fehle; daß nichts in der Welt zum ανταλλαγμα der der Gerichtshaft verfallenen Menschenseele hinreiche. Und andererseits: daß sein Leiden (ihr Mitleiden vorausgesetzt) allerdings die „Rettung" der Menschenseele bewerkstellige, mit andern Worten ein zulängliches ανταλλαγμα darbiete. Beides war Kapitel 16, das erste ausdrücklich, das zweite andeutungsweise bezeugt worden. Hier wird letzteres ipso verbo wiederholt und bestätigt: λυτρον αντι πολλων! Was sie nicht „geben" können, er hat es zu „geben", er will es „geben", er ist gekommen mit dem Auftrag, es zu „geben"; zu geben, was eintreten kann an die Stelle (αντι) der Menschenseele, „vieler" Menschenseelen; was eintreten kann in die ihnen gebührende ζημια; was so eintreten kann, daß es sich als wirkliches ανταλλαγμα erweist, daß es die Loslassung ihrer ψυχη aus der ζημια, aus der Strafverfallenheit, zur Folge hat (λυτρον).

Was näher den Begriff des λυτρον betrifft, so bezeichnet es eigentlich das Lösegeld, durch welches Sklaven oder Gefangene aus ihrem Zwangsverhältnis befreit wurden. Welcher Art dies Lösegeld sei, ob es von wirklicher Geldzahlung oder etwa in dem Sinn einer Opfersühne zu verstehen sei, muß der jedesmalige Zusammenhang ergeben; der Begriff selbst entscheidet weder für noch gegen die Deutung auf eine

Opfersühne. Wenn aber, wie an unserer Stelle, Jesus durch seine Hingabe in den Tod unsere Befreiung bewirken zu wollen verheißt, so ist diese Befreiung eben als eine Befreiung von der Gerichtsverhaftung und sein Tod als ein Opfertod zu denken, und ist „demgemäß nicht λυτρον an und für sich Sühne, sondern Sühne, Opfersühne ist das λυτρον, welches Jesus im Auge hat" (Cremer, Wörterbuch). Der ganze Zusammenhang drängt zu dieser Deutung; und kraft solcher Deutung wird allerdings unsere Stelle zu einem locus classicus für Jesu Selbstlehre von dem Sühnwerk seiner Passion.

Überschauen wir den Lehrertrag der letztbehandelten Stelle, so finden wir hier das Ganze der biblisch-kirchlichen Satisfaktionslehre in nuce vor; die wesentlichen Elemente jenes Bekenntnisses: daß an Stelle der schuldigen, der ewigen Strafe verfallenen Seelen der Menschheit der Menschensohn unter vielen schweren Leiden, die in der Kreuzigung sich krönten (vergl. Matth. 20, 19), seine Seele gegeben, genauer dem strafenden Richter gegeben, auf Gottes Altar geopfert habe, um durch solche Stellvertretung die Erlösung der Schuldigen, ihre Freilassung aus göttlicher Strafhaft, ihre Freilassung zu ewigem, seligem Leben zu erwirken.

Was aber in dem Bisherigen vielleicht an Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit der Rede noch vermißt werden könnte, — etwa die stärkere Betonung der Begriffe der menschlichen Schuld und des Gotteszorns und ihres sühneheischenden Charakters, oder eine nähere Erklärung über die sühnewirkende Kraft und Art der Lebenshingabe Jesu, — das wird uns in dem letzten Abschnitt, den wir behandeln wollten, mit aller nur möglichen Deutlichkeit begegnen. In diese Tiefe konnte Jesus freilich erst, selbst hinabsteigend, seine Getreuen hineinführen.

Ehe wir jedoch dazu übergehen, werden wir zu unserem bisherigen Abschnitt die johanneischen Aussagen zu vergleichen haben, welche dem eben behandelten synoptischen Zeitraum ungefähr entsprechend zu denken sind.

Was wir vom „Paulinismus" sagten, gilt erst recht von Johannes. Die letztbesprochenen Aussagen der Synoptiker sind auch von Johannes nicht zu überbieten. Aber dann sollte auch, nachdem wir diese denkbar stärksten Zeugnisse bei den Synoptikern gefunden haben, das Geringere bei Johannes nicht mehr überraschen, befremden, oder als der Analogie der synoptischen fides widersprechend erscheinen. Vielmehr wird uns das johanneische Zeugnis mit seinem so viel reicheren und ganz andersartigen Situationen entnommenen Material zur Ergänzung und Bestätigung der synoptischen Jesusaussagen höchst willkommen sein dürfen.

Durchweg andere sind diese Situationen, sofern Jesus hier nicht wie bei den Synoptikern als der Reichsprediger von Galiläa, vielmehr als der Verfechter seiner Reichssache gegen seine ausgemachten jerusalemischen Feinde vorgeführt wird. Wir finden ihn immer aufs neue in Gegenwart der Zwölf oder einiger von ihnen, oder auch mal ohne dieselben, in scharfer Auseinandersetzung mit den Widersprechern begriffen. Diesen Hörern gegenüber hat Jesus nicht die schonende Zurückhaltung wie bei jenen „Unentschiedenen" üben wollen. Was er sonst nur im Kreise der von ihm Eingeweihten zu deren Förderung sagt, hat er diesen Stolzen, Trotzigen zum Ärgernis ins Gesicht gesagt (vergl. Matth. 15, 12—14). Wollen sie's nicht glauben, so mögen sie sich daran stoßen. Aber diese anders gearteten Situationen, wie gesagt, haben nun eben manche den synoptischen Bericht höchst wertvoll ergänzende Jesusreden veranlaßt. Wie wir oben schon das Kapitel 1—3 sich Findende aus den besonderen Rücksichten würdigten, so werden wir es auch mit dem Kapitel 6—12 von Johannes Berichteten zu halten haben.

Gleich das erstgenannte Kapitel (6) freilich nimmt eine abweichende Stellung ein, sofern sich's hier nicht, wie gewöhnlich bei Johannes, um eine jerusalemische, sondern um eine Rede „in der Schule zu Kapernaum" handelt. Aber auch diese Ausnahme erklärt sich aus den ausnehmenden Umständen, die diesmal in Kapernaum vorlagen; Umstände, welche Jesum zu einer auffälligen Schärfe der Sprache nötigen. Nicht in

schonender Zurückhaltung, nicht in der üblichen Gleichnisform redet er diesmal. „Das ist eine harte Rede, wer kann sie hören?" fragen verwirrt, befremdet seine Hörer. Aber lag nicht tatsächlich eine außergewöhnliche, der jerusalemischen ganz ähnliche Situation hier vor? Es sind die „Kapernaiten", diejenigen, welche ihn um seines Speisungszeichens willen suchten. Sie wollten vielleicht in besonderem Maße seine „Jünger" heißen (ganz ähnlich wie die „Juden" in Kap. 8, 30 ff.), aber sie sind es nicht (vergl. V. 26. 36. 37. 64 f.). So soll diesem unwahren Zustande ein Ende gemacht werden. Eine Sichtungsrede, eine Gerichtsrede soll es sein. Und sie ist es gewesen, wie der Evangelist ausdrücklich bezeugt (V. 66).

Erklärt sich hieraus die offene, scharfe, Entscheidung fordernde Sprache dieses Kapitels, so verdanken wir ihm nun um deswillen gerade für die uns beschäftigende Frage desto klareres Licht. Hier wird, kann man geradezu sagen, das Speisungswunder in die tiefste Beziehung zum Tode Jesu gesetzt. Der tiefe Sinn dieses Zeichens wird in die Worte gefaßt: „Das ist das Brot vom Himmel gekommen, auf daß, wer davon ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt" (V. 50, 51). Johannes selbst, der Berichterstatter, hat darin die Selbstoffenbarung Jesu als des neutestamentlichen Passahlammes erkannt. Ausdrücklich unter diesem Gesichtspunkt lehrt er uns das Kapitel verstehen (V. 4). Aber die Rede selbst drängt ja so sehr darauf hin, daß sie sich durchaus wie eine Abendmahlsrede ausnimmt, und daß große Kirchengemeinschaften über das Für und Wider solcher Auffassung heiß disputiert haben.

Aber wenn so viel gewiß ist, daß diese Rede erst vom Altarsakrament aus in ihrem tiefsten und vollsten Sinn verständlich wird, so dürfte ohne weiteres einleuchten, daß ihr eine eminente Bedeutung für unsere Frage eignet. Ob sie denn stimmt zu dem Bisherigen, zu dem bei den Synoptikern Gefundenen?

Das αντι allerdings, in welchem sich der stellvertretende Charakter der Passion am schärfsten und eigentlichsten ausprägt, finden wir hier nicht. Aber wir finden es nie bei Johannes (von der Zusammensetzung αντιχριστος 1. Joh. 2, 18 u. ö. abgesehen). Wir finden an den diesbezüglichen Stellen immer υπερ; auch da, wo das αντι fast unumgänglich erscheint. Aber der daraus folgende Schluß kann u. E. nicht der sein, daß der johanneischen Vorstellung das mit αντι ausgedrückte Verhältnis ein fremdartiges war, nur der, daß der Sprachgebrauch des Johannes ein anderer ist, daß das υπερ für sein Ohr eine andere Klangfarbe hat, daß es ihm einen Kreis darstellt, der den αντι-Begriff nicht ausschließt, sondern mit einschließt; einen weiteren konzentrischen Kreis, den volleren Begriff, in welchem der engere, dürftigere, aufgeht. Höchst lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Vergleich der Stelle Kap. 11, 50—52. Hier wird der αντι Charakter des υπερ durch den Zusatz: και μη ολον το εθνος αποληται, unzweifelhaft gemacht. Wenn der Eine sterben soll, damit nicht das ganze Volk umkomme, so soll er eben sterben an ihrer Statt. Was aber darüber hinaus noch das υπερ betont, ist nur dies: daß das bewußte αντι ein wirklich wirksames, das heißt ein solches sein werde, durch welches der Vertretende dem Vertretenen den entsprechenden Gewinn wirklich einbringen werde. Man kann ja auch an eines andern Statt eine Erbschaft machen: dann hat man's wohl αντι aber nicht υπερ getan. Oder man kann an eines andern Statt sich einer Strafe unterziehen, ohne seinen Zweck (ihn von der Strafe zu befreien) zu erreichen: dann hat man es wohl υπερ gemeint, aber das υπερ nicht erreicht, es ist ein unwirksames αντι geblieben. So kann das υπερ das αντι einschließen; und kann für das αντι gesetzt werden, um den satisfaktorischen Wert und Effekt desselben zu betonen. Wir können sagen: während αντι die reine Stellvertretung, bringt in entsprechenden Zusammenhängen υπερ die satisfaktorische Stellvertretung zum Ausdruck! Es wird darum als eine mehr als unverständige Buchstäbelei zu bezeichnen sein, wenn man bei Johannes, und dasselbe würde

von vielen anderen Schriftstellern gelten, das αντι vermissen und in υπερ das stellvertretende Moment verkennen will. Aus der bloßen Präposition (so werden wir auch hier urteilen müssen, wie oben über λυτρον) wird das an keiner Stelle zu entscheiden sein. Vielmehr aus dem Zusammenhang und dem sonstigen Ausdruck der betreffenden Stellen. Es liegt nie ohne weiteres in dem υπερ; kann aber immer in demselben gelegen sein. Eine vollständige Analogie dazu liefert übrigens der deutsche Sprachgebrauch. Unser deutsches „für" sagt mehr als unser „statt, anstatt," aber kann immer sagen, was dieses meint. „Der gute Hirte leidet für die Schafe," sagt der Dichter durchaus im Sinne von „anstatt der Schafe". Fährt er doch selbst in solchem Sinne umschreibend fort: „die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte für seine Knechte"; „der Mensch verwirkt den Tod und ist entgangen, Gott wird gefangen." — So bleibt gewiß kein Recht den Auslegern, welche in dem υπερ das αντι-Moment leugnen, und so den betreffenden Stellen die Bedeutung der Stellvertretungslehre aberkennen wollen; um überhaupt dann aus dem verhältnismäßig seltenen Gebrauch des αντι auf die mangelhafte Biblizität und die Irrigkeit der kirchlichen Satisfaktionslehre schließen zu können. Dagegen nehmen wir das Recht in Anspruch, in allen denjenigen υπερ-Stellen den αντι-Begriff mit ausgedrückt zu finden, wo er durch den sonstigen Sinn und Zusammenhang nahegelegt resp. gefordert erscheint. Sollen übrigens für unsere Auffassung noch direkte Belegstellen beigebracht werden, — wir sind auch dazu in der Lage. Wir nennen die Stellen LXX Jes. 43, 3 u. 4 und Philemon V. 13. „Für die vergeblich angefochtene Bedeutung, sagt dazu Cremer (Wörterbuch), von υπερ in dieser Verbindung im Sinne der Stellvertretung, vergl. man übrigens Jes. l. c." Aus solchen Stellen wird unwidersprechlich, daß auch für das ganz schlichte αντι durchaus synonym sowohl in der alttestamentlichen, als in der neutestamentlichen Gräzität das υπερ möglich war. Auch Heinrici muß einräumen (Kor.-Briefe): daß „υπερ in den Sinn von αντι, loco, übergehen kann, da ja meistens (!) der, welcher zum Besten eines andern handelt, für ihn eintritt."

Aber wir brauchen nach dem oben Gesagten auf vereinzelte Stellen durchaus kein übertriebenes Gewicht zu legen. Wir sagen zusammenfassend: wenn υπερ ganz synonym mit αντι zu gebrauchen möglich war, wieviel mehr wird in dem vollen υπερ der Unterbegriff des αντι, da, wo der Sinn es fordert, mitgefunden werden dürfen.

Wir kommen auf unsere Johannesstelle zurück. „Mein Fleisch gebe ich für das Leben der Welt," was heißt es im Zusammenhang des Ganzen? Die damaligen Hörer sagen, wie sie es verstehen: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" Und Jesus bestätigt es gewissermeise: „Werdet ihr nicht essen und trinken mein Fleisch und Blut." Offenbar aber ist er hiermit schon zu einem weiteren Momente fortgeschritten: dazu nämlich, in einem absichtlich krassen Bilde (τρωγειν bedeutet zerkauen!) ihnen die Notwendigkeit der Aneignung seines Heils, also des Heilsglaubens, einzuschärfen. Aber dieser ihr Heilsglaube soll erst die Folge sein von seiner Heilstat, die vorangehen muß. Die Aneignung seines Fleisches und Blutes kann ja nicht geschehen, ehe sein Fleisch und Blut nicht zur Aneignung bereitet ist. Und darauf eben weist die obige Zusage (V. 51). Er wird es geben, damit sie es essend und trinkend nehmen. Dies Geben aber kann nach allen anderen Reden auch des vierten Evangeliums nur als seine Selbstopferung verstanden werden; nur im Sinne der alttestamentlichen Passahopferung; nur im Sinne der vorbesprochenen Synoptikerstellen (Matth. 20 u. Par.). Diese Auffassung hat den Johannes geleitet, zu dieser Auffassung hat er vorbereiten wollen, wenn er in V. 4 die sonst durchaus unmotiviert erscheinende Bemerkung einstreut: „Es war aber nahe die Ostern (το πασχα), der Juden Fest." Gewissermeise als eine Ersatzfeier für das Fest, das er, und vielleicht auch die ihm hier Folgenden, diesmal nicht in Jerusalem begehen werden, hat Jesus dieses Zeichen gemeint. So soll es auch von diesem Fest her seine Beleuchtung und Deutung empfangen. Das Wesentliche dieses Festes aber ist das πασχα, das Lamm des Vorüberganges, das durch sein Blut die Strafverschonung seitens Gottes erwirkte. In dem

Sinne also, zu diesem Ende, will Jesus selbst sein Leben geben, das heißt sein Blut vergießen; er will das neutestamentliche Passah sein, er will die volle Strafverschonung erwirken, und er will zu diesem Endzweck eben von jedem persönlich und innerlichst angeeignet sein. Die grobsinnliche Vorstellung ist dabei selbstverständlich auszuschließen, wird aber noch ausdrücklich abgelehnt; natürlich nicht die fleischliche, sondern die durch den Geist geschehende Zueignung wirkt das Leben (V. 65). — Aber so besehen, fordert der 51. Vers allerdings eine Deutung, welche jener synoptischen Stelle (Matth. 20, 28) durchaus parallel geht; nicht einfach, daß er sein Fleisch geben werde, damit die Welt dadurch leben könne; vielmehr genauer, daß er sein Leibesleben opfern werde, damit der Welt Leben nicht geopfert werden brauche, damit es geschont werden dürfe, damit es aus seines Lebens Fülle erneuert und vollendet werden möge. Durchaus satisfaktorisch darf und muß die Stelle gefaßt werden: ein „zum Besten“ ist gemeint, welches das „anstatt“ in sich schließt und zur Voraussetzung hat.

Die Bestätigung des Gesagten liefern fortschreitend die weiter folgenden Johanneskapitel.

Wie sehr sich's auch in den johanneischen Jesusreden um Sünde und Sühne handle, zeigt höchst nachdrücklich das 8. Kapitel. Hier wird (die Echtheit der Verse angenommen) in V. 11 der Ehebrecherin scheinbar ohne weiteres die Absolution erteilt. Aber die folgenden Verse schließen jede Mißdeutung aus. Da wird die Bedingung der Absolution aufs schärfste betont. An seine Person und die Gemeinschaft mit derselben ist die Vergebung geknüpft (V. 21). Diese Gemeinschaft wird dann näher als eine solche charakterisiert, die durch den Glauben, „daß er es sei“, sich herzustellen hat (V. 24). Und dieser Glaube wiederum wird von der Voraussetzung abhängig gemacht, daß sie „ihn erhöhen werden“ (V. 28). Diese „Erhöhung“ aber meint zwar die Kreuzigung insofern, als sie die Stufe hergibt, mittels deren des Menschen Sohn seinen Himmelsthron besteigt; aber was sie zu dieser Erhöhung tun, ist doch lediglich der Vollzug der Kreuzigung.

Also das Kreuz gerade als solches (wenn schon in der vom Stand seiner Verklärung her ihm gewordenen Beleuchtung) wird als das eigentliche Mittel gewiesen, wodurch es zur Messiaserkenntnis und zum Messiasglauben hinsichtlich des Menschensohnes kommen werde. Sein Kreuz ist das entscheidende Kennzeichen seiner Messiaswürde. Das will aber nach dem dargelegten Zusammenhang nichts anderes bedeuten, als: daß die Sünder einen Sühner zum Messias bedürfen.

Diese Wahrheit noch bestimmter herauszustellen soll der Fortgang der Rede dienen (Kap. 10). Denselben „Juden", die seiner Selbstzeugnisse wegen ihn eben steinigen wollten (8, 59), stellt Jesus sich mit dem Ausdruck „der gute Hirte" fast buchstäblich als den geweissagten Messias (Hes. 34 u. ö.) vor. Aber aus diesem Gleichnis gerade leitet er die Eigenartigkeit seines messianischen Berufes, den Passionscharakter desselben, ab. „Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe." Nicht aber aus Zufall oder Mißgeschick, sondern durchaus nach Gottes Rat und Willen hat er sich dem zu unterziehen. „Solch Gebot habe ich empfangen von meinem Vater." „Darum liebt mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, auf daß ich es wiedernehme"; und es wiedernehmend dann auch meinen Schafen von meinem Leben mitteile (V. 28). — Was dies Gleichnis ohne Bild besagt, hat Johannes seinerseits im 11. Kapitel mit der schärfsten Bestimmtheit dargetan. Im Munde des derzeitigen Hohenpriesters wird ihm die brutale Willenserklärung: „einer sterbe für das Volk", zu einer gottgewirkten Weissagung, kraft deren zum diesjährigen Passah Jesus selbst zu dem die vollendete Verschonung erwirkenden Opferlamm designiert worden sei.

Einen bedeutsamen Beitrag endlich zu unserer Frage liefert noch das 12. Kapitel Johannis. Seine Jesusaussagen fallen bereits in die letzte Woche hinter den Einzug in Jerusalem. Aus besonders bewegtem Herzen fließt die Rede Jesu. „Griechen" sind aufs Fest gekommen, ein besonderes Fest steht ihnen bevor, die Katastrophe von Golgatha werden sie erleben. Aber Jesus darf ihnen die wundersamste Frucht davon in Aus-

sicht stellen. Unter dem Gleichnis des in die Erde gelegten Samenkorns darf er es ansehen lehren. Aber so lieblich diese Aussicht auf die durch seinen Tod ihm ermöglichte Ernte, so ernst und schrecklich ist die ihn selbst betreffende Kehrseite. Seine Seele ist so betrübt, daß er um Befreiung aus dieser Stunde bitten möchte. Aber er darf und will es nicht. Es ist ja seine Stunde im eminenten Sinne, die für ihn und sein Werk ewig entscheidende Stunde; eine Stunde, die nach des Vaters Willen für ihn eine Stunde solchen Grauens sein soll, um zu einer Stunde seiner Verklärung werden zu können; um einerseits das Gericht über die Welt und seinen Fürsten, andererseits die Emporziehung aller (wie diese Griechen) ihn Suchenden bewirken zu können. Jenes Gericht, diese Rettung kann nur durch die Übernahme solcher Stunde bewerkstelligt werden. — Warum? Ein unruhiges, hülfloses Fragen knüpft sich an diese Rede (V. 34). Jesus aber kann es in diesem Kreise nicht befriedigen. Es ist das Volk von Jerusalem (V. 34), das zwar nicht entschieden wider ihn, aber doch in unklarem Widerstreben sich gefällt. Aber was er ihnen verschweigt und verschweigen muß, deutlich genug deutet's Johannes an, wenn er den Einleitungsvers zum 53. Kapitel des Jesaias auf sie anwendet. Für diese Offenbarung sind sie nicht zu haben (V. 39 f.), sie muß anderen vorbehalten bleiben.

Wir denken, die gegebenen Fingerzeige genügen, um einleuchtend zu machen, daß im vierten Evangelium der Gedanke der Stellvertretung von Anfang vorhanden (bei Jesus, 2, 19, und schon bei seinem Vorläufer, 1, 33 u. 36), je nach den Umständen klarer oder verschleierter ausgesprochen, in den späteren Kapiteln aber (6 ff.) geradezu zum eigentlichen Thema der Jesusreden gemacht worden ist. So dürfen wir feststellen: daß in dem Stück der Versöhnungslehre die Synoptiker und Johannes keineswegs auseinandergehen; sie ruhen durchaus auf denselben Anschauungen, und weit entfernt, einander zu entkräften, können sie nur dienen, sich gegenseitig zu bestätigen und höchst wirksam zu ergänzen. Soviel es versucht ist, hier Gegensätze aufzuweisen, oder die

diesbezüglichen Aussagen als Fremdkörper herauszulösen, es ist nicht gelungen, es hat nur zu einer untragbaren Zerstörung des Zusammenhangs und der leitenden Tendenz der ganzen Schriften führen können.

Wir rekapitulieren. Nachdem die vorbereitende Arbeit bis Cäsarea Philippi fortgesetzt worden, war hier der Augenblick gekommen, wo in den bereiteten Boden die Saat gelegt werden konnte. Die große Frage, die aus der ersten Periode als Problem überliefert war, durfte ihre Antwort finden. Nur ein kleiner Kreis freilich ward deren würdig gefunden. Und auch in diesem kleinen Kreise zeigte sich die diesbezügliche Unverständigkeit in einem unheimlich starken Grade. Nur durch eine Katastrophe hindurch (Matth. 16) konnte die eigentliche Passionsidee in die Herzen eingeführt werden. Dennoch waren die Herzen nicht unbereitet: sie bedurften mehr, als sie begehrten, sie wollten mehr, als sie wußten. Sie wollten das Reich Gottes; sie wollten es durch Vergebung; sie wollten die Vergebung durch Gnade; sie wollten die Gnade durch Buße. War denn aber ihre Buße eine göttlich vollkommene? Und selbst, wenn sie es war, ein Rechtsgrund für die Gnade? Oder ein Rechtsgrund für ihren Glauben? Sie sollten, sie wollten glauben, aber konnte rechter Glaube der rechtskräftigen Unterlage entbehren? Hier nun bot sich der Glaubensgrund in dem göttlich geoffenbarten Petrusbekenntnis: ja, aber in dem recht verstandenen, nicht „menschlich“ gemeinten, nicht „satanisch“ mißdeuteten, sondern „göttlich“ ausgelegten Bekenntnis: „du bist der Christ“, — will sagen: der durch Leiden und Sterben unsere Sache restituierende, das Gottesreich realisierende Gotteskönig.

Die abschließende Vollbereitung.

Wir dürfen uns nunmehr unserem letzten Abschnitt zuwenden. Es handelt sich um die Frage, was Jesus durch seine eigenen begleitenden resp. nachfolgenden Worte an Aussagen zur Deutung seines sich vollziehenden Passionswerks seinerseits geliefert habe.

Überblicken wir die die Leidensgeschichte wie ein goldener Faden durchziehenden Jesusaussagen, so tritt eine schon oben besprochene Eigentümlichkeit der Lehrweise Jesu hier sonderlich wirksam hervor. Die meisten der hier begegnenden Jesusworte nehmen mehr oder weniger ausdrücklichen Bezug auf die alttestamentliche Weissagung, stellen die einzelnen Geschehnisse der Passion in diese Beleuchtung, lehren sie als die entsprechende Erfüllung ansehen und würdigen. Was das bedeutet, haben wir an früherer Stelle (S. 32—34) schon ausführen müssen. Wir dürfen's in diesem Zusammenhang kurz in Erinnerung bringen. Wir haben's zunächst als ein pädagogisches und bei dem derzeitigen Erkenntnisstand und -vermögen der Jünger unentbehrliches Hilfsmittel zur Erzielung des rechten Kreuzverständnisses erkannt. Es wird durch dies Mittel das höhere Muß der Passion in aller Einfalt aus dem alttestamentlichen Gotteswort hergeleitet, noch nicht in dem hinter diesem Wort zurückliegenden tieferen Gotteswillen und Gotteswesen aufgezeigt. Warum muß es geschehen? Weil es Gott gesagt hat, — lautet die schlichte Antwort. Warum Gott es gesagt hat, warum er es sagen mußte, — bleibt vorerst dahingestellt. Doch aber darf nicht übersehen werden, daß freilich diese zweite Antwort mit jener ersten implicite gegeben war, sofern durch

das alttestamentliche Gotteswort, recht verstanden, allerdings die Elemente jener Versöhnungslehre, die wir hernach bei Petrus und besonders bei Paulus, aber auch bei Johannes, im Hebräerbrief, ja auch in gelegentlichen Äußerungen der andern Evangelisten finden, im wesentlichen festgelegt waren. Gottes Heiligkeit, Gottes Zorn, des Menschen Schuld, seine Strafverfallenheit, seine Versöhnungsbedürftigkeit, seine provisorischen Sühnmittel, seine messianische Sühnhoffnung, und was damit sonst zusammenhängt, findet sich mit dürrer Klarheit in Gesetz und Prophetie, in typischen Institutionen und Personen immer wieder beurkundet. In Ansehung dieses Sachverhalts nun dürften die jetzt förmlich gehäuften Schriftzitate in ihrer für unsern Zweck geradezu durchschlagenden Bedeutung ohne weiteres einleuchtend werden. Um so mehr, als ja ihre Bestimmung weit hinausreicht über den Wert, den sie im jeweiligen Augenblick für die Hörer gewannen; sie schritt fort in demselben Maße, wie das Verständnis der alttestamentlichen Schriften wuchs; und sie erhöht sich auch für uns nach Maßgabe des Ernstes, mit welchem wir uns in den Sinn jener Zitate zu vertiefen bemüht sind. So werden wir die maßgeblichsten Richtlinien für eine angemessene Würdigung der Passion Jesu und seiner bezüglichen Selbstlehre auch und gerade aus diesen Zitaten uns herleiten dürfen.

Genaueres behalten wir uns für die Einzelbesprechung vor. Wir bemerken nur noch, daß wir bei dieser näheren Untersuchung auch wieder einfach dem zeitlichen Gang der Leidensgeschichte, wie derselbe nach den vier Evangelien sich uns dastellt, folgen werden.

Alle vier Evangelisten (Matth. 26, 1 ff.; Mark. 14, 1 ff.; Luk. 22, 1 ff.; Joh. 12, 1 u. 13, 1) orientieren mit vollkommenster Einstimmigkeit und merklichster Absichtlichkeit ihren Passionsbericht nach dem Passahfest. Das Exordium der Passion bildet für sie das letzte Passahmahl Jesu mit dem, was demselben voranging und unmittelbar sich anschloß. Aber übereinstimmend führen sie auch diese ihre Anschauung auf den Meister selbst zurück. Nachdrücklich weisen sie auf die bewußte Leitung Jesu hin, unter welcher von Anfang an sich die

ganze Geschichte vollzog (vergl. Matth. 26, 2 u. 18; Joh. 13, 1; und etwa Luk. 22, 15; Mark. 14, 21). Mit dürren Worten spricht es Jesus aus: „Ostern ist da, und mit dieser Ostern der Zeitpunkt, wo die Kreuzigung des Menschensohns zu geschehen hat" (Matth. 26, 2). Einen wirksamen Gegensatz, der die Beabsichtigung dieses Zusammentreffens nur hervorheben kann, bildet der von Matthäus und Markus berichtete Ratsbeschluß (Matth. 26, 3 u. Par.). Gegen den ausgesprochenen Anschlag der Feinde verwirklicht sich der geweissagte Gottesrat in der von Jesus vorgezeichneten Form. Der Verräter insonderheit wird dieser Ordnung unterstellt, mit dem Befehlswort: „Was du tust, das tue bald" (ταχιον —). Gerade dieser *Ostertermin* ist „*sein Zeitpunkt*" (καιρος), — die ihm gesetzte Entscheidungsstunde, von welcher wir bei Johannes so oft, aber im gegebenen Augenblick auch bei Matthäus hören (Matth. 26, 18). So wird durch diese einleitenden Sätze von den Evangelisten in Übereinstimmung mit ihrem Meister die *Gegenbildlichkeit der Passion zur alttestamentlichen Passahordnung* höchst bedeutsam hervorgehoben; und mit unmißverständlichem Nachdruck jene in die Beleuchtung dieser hineingerückt.

Dem entspricht dann in gesteigertem Maße die von den Synoptikern und dem Apostel Paulus mit gleicher Feierlichkeit und wesentlich übereinstimmender Form berichtete *Abendmahlsstiftung*. Lukas betont sehr stark das ganz besondere Verlangen Jesu, *dieses* Passah vor seinem Leiden mit den Jüngern halten zu können. Warum dies Verlangen, ergeben die Stiftungsworte: dies Passah soll dienen, ihnen den Sinn seines Leidens in ganz eigen drastischer Weise nahezubringen; wie um seiner selbst willen (damit er vor ihnen wenigstens gerechtfertigt erscheine, „der unter die Übeltäter Gerechnete"), so um ihretwillen (damit ihr Glaube nicht völlig aufhöre) muß er wünschen, daß es *vorher* geschehe. Nachher aber wird es nicht mehr geschehen können; nachher wird eben seinerseits alles vollbracht sein, er wird der Verklärte sein, er wird nur noch die Erfüllungsfeier im Herrlichkeitsreich mit ihnen halten können, *diese* Feier, welche den Effekt seiner

Passion vorwegnimmt, wird den Abschluß bilden seiner heilschaffenden Erdenarbeit. Damit ist denn diese Passahfeier geradezu auf den Gipfel des ganzen Jesuswerkes gehoben, sie ist als dessen Krönung charakterisiert. So werden wir schon nach dieser feierlichen Einführung von ihr die bedeutsamsten Aufschlüsse Jesu über seine Passion erwarten dürfen.

Dieser Tatbestand ist u. E. längst nicht genügend gewürdigt worden, recht gewürdigt beweist er unanfechtbar die absolute Kongruenz der biblisch-kirchlichen Passionslehre mit der betreffenden Selbstlehre Jesu. Denn in der Tat findet sich kaum irgendwo die sühnungwirkende Kraft des Kreuzes klarer und krasser kundgegeben, als durch die in Handlung und Deutung sich vollziehende Abendmahlsform. Sie ist die testamentarische Passionsauslegung Jesu selbst. In ihr faßt sich alles bis dahin von ihm Vorbereitete, Angedeutete einheitlich und zielmäßig zusammen, um für alles Weitere, von ihm selbst und seinen Aposteln zu Verkündigende den maßgebenden Grundriß zu liefern.

Was besagt denn die Handlung und Deutung dieser Passahfeier? Sie bringt uns „das Wort: für euch". Und zwar genauer: bei Matthäus und Markus zur Spendung des Kelches in der erweiterten Form des „für viele" (Matth. 26, 28; Mark. 14, 24); bei Lukas zur Spendung von Brot und Wein mit zweimaligem für euch (22, 19 f.); bei Paulus nur zur Spendung des Brotes gesprochen in der Form: το υπερ υμων. Ein αντι finden wir nirgends. Warum nicht, haben wir oben klargelegt (zu Matth. 20, 28). Aber hier bestätigt sich durch den Zusammenhang unsere obige Ausführung aufs beste. Das υπερ (resp. περι) ist als der weitere Kreis gedacht, der das αντι nicht ausschließt, sondern einschließt, — das ergibt sich aus dem Überordnungsverhältnis dieser zu jener Stelle, das ergibt sich schlagend durch die hier vorliegende Beziehung zum Passahlamm. Vom Passahlamm schreibt etwa Exod. 12, 13: „daß, wenn ich das Blut sehe, ich an euch vorübergehe und euch nicht die Plage widerfahre, die euch verderbe, wenn ich Ägyptenland schlage." Und ergänzend Kap. 34, 19

u. 20: „Alles, was seine Mutter am ersten bricht, ist mein; alle Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du lösen" (λυτρωσῃ). Es ist demnach das Passahlamm als ein Ersatzopfer für den Erstgebornen gedacht. Daraufhin hat Gott seinem Volk die dem Tode verfallene Erstgeburt freigegeben. Aber abschläglich nur hat er sie freigegeben; bis auf weiteres hat er sie freigegeben. Kein Definitivum konnte es sein. So wahrte trotz dessen Jehovah sein besonderes Anrecht an diese Erstgeburt (Exod. 34, 19 ff.). Ein Definitivum bleibt stillschweigend vorbehalten. Hier nun soll das Definitivum vollzogen werden an diesem „Erstgebornen" (vergl. Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; Ebr. 1, 6). Dieser Erstgeborene soll nicht durch ein Ersatzopfer gelöst werden, oder bleiben (vergl. Luk. 2, 22). Er soll vielmehr selbst die Ablösung bringen für das abschlägliche Passahlamm. Er soll das bessere, vollgenugsame Passahlamm sein. Das definitive Ersatzlamm. Das Lamm, das der Welt Sünde trägt (nach Jes. 53, 6 f. u. 11; und Lev. 16, 21 f.) und konsequenterweise auch zum Austrag bringt; und damit auch den definitiven „Vorübergang" zuwege bringt. Er soll den Alten Bund zu Ende bringen, um den Neuen an die Stelle zu setzen. Wieder um einen „Bundesschluß" handelt sich's jetzt, dem des Moses vergleichbar, aber ihn aufhebend durch die Erfüllung. Wie dort aber das Passahlamm das grundlegende Bundesopfer gewesen, so wird hier Jesus selbst das bleibende Bundesopfer werden. Er ist es geworden, durch die Darbietung seines zur Schlachtung geweihten Leibes und Lebens. Niemand nimmt sein Leben; er „gibt" es freiwillig; die Freiwilligkeit ist das Wesentliche; ohne sie konnte es nicht wirksam geschehen; mit ihr ist es bereits geschehen. So gut wie geschehen in diesem Augenblick ist seine Opferung, ist der Vergebung (αφεσις) und Versöhnung (διαϑηκη) stiftende Effekt derselben. Die präsentischen Formen (διδομενον 2c.) machen das fühlbar.

So kann ja eine im Zusammenhang und im Rückblick auf das alttestamentliche Vorbild verharrende Bretachtung nicht irgendwie noch zweifelhaft sein: in der Abendmahlsstiftung hat Jesus selbst in einer ebenso geweihten als wuchtigen Form

den Sühnwert seines Leidenswerkes beurkundet. Gern hat man darum auch im gegnerischen Lager diesen rocher de bronce zu beseitigen getrachtet. Vergebliche Mühe! Um so mehr, als diese Stiftung tatsächlich (von Act. 20, 35 abgesehen), das einzige wörtliche Zitat ist, welches die Paulusbriefe aus allen Reden des Herrn beibringen; das einzige — weil das wichtigste!

Aber alle Bekenner des Sühnwerks Christi sollten ihrer überaus glücklichen, grundsicheren Position um so froher sein. Christus selbst, der „Stifter unserer Religion", steht durchaus auf unserer Seite. Er hat die Losung ausgegeben, die Richtung angewiesen, das „Dogma" geprägt. Wie viele Freiheit zum Ausbau des Dogmas gelassen, in seinen wesentlichen Grundzügen ist es hier ganz klargestellt, völlig festgelegt. Vorübergang der Vergeltung, Vergebung der Sünde ist das Erfordernis, die conditio sine qua non. Ein Gottesbund kann nicht anders zustande kommen, als in der Form eines Vergebungsbundes. Diese Vergebung aber muß erwirkt werden. Sie kann nicht gewährt werden ohne ein περι, υπερ (αντι). Aber auch das mosaische Passahlamm reichte zum Ersatz nicht hin: es vermittelte einen provisorischen Bund, der veralten mußte. Jesus selbst muß seine Gottmenschheit opfernd einsetzen, um den Bund zu stiften, der schon im Alten Testament als der neue geweissagt, der ein ewig neuer zu sein geeignet ist. Sein Blut hebt das Gedächtnis jener typischen Erlösung auf, um das „Gedächtnis" der erfüllenden Erlösung an die Stelle zu setzen. Das ist das Dogma Jesu vom Sühnwerk Christi, das ist die Summa der biblisch-kirchlichen Versöhnungslehre geblieben.

Nicht klarer, knapper, krasser konnte Jesus formulieren, was er leidend zu wirken berufen und willens sei. Alle weiteren Äußerungen schließen sich nur erklärend und ergänzend an dies Grundlegende an.

Bei Johannes fehlt die Abendmahlseinsetzung. Bei ihm fehlt bekanntlich auch der Taufbefehl. Wie er aber — ganz im Sinne seiner Tendenz — in dem Nikodemuskapitel eine, die synoptischen Berichte voraussetzende Ergänzungsgeschichte

zur Taufe bringt, so auch in dem vorbesprochenen Speisungskapitel eine solche zum Abendmahl. Aber er hat auch in Ergänzung der Synoptiker die dem Abendmahl sich anschließende Fußwaschung aufbehalten. Und diese läßt ja deutlich die bei und in dem Abendmahlsakt zum Ausdruck gekommenen Gedanken nachklingen. In der an die Fußwaschung angeschlossenen Rede werden wir an die Beziehung erinnert, in welche schon im 12. Kapitel (V. 25 f.) ganz ähnlich wie bei Matth. (20, 25 ff.) die Liebespflicht der Jünger zu der Liebestat des Meisters gesetzt wird. Um dieser Beziehung willen diese Liebestat auf das Niveau unserer Liebesleistungen herabziehen zu wollen, wäre dieselbe Torheit, als wenn man etwa aus 1. Joh. 3, 16 oder aus Phil. 2, 3—5 eine Gleichsetzung unserer lebenwagenden Liebe mit seiner am Kreuze verbluteten Liebe, resp. seiner darin bewiesenen Demut mit der von uns geforderten Demut folgern wollte. Vielmehr will die Beziehung als eine Folgerung a majori ad minus bewertet sein; wenn der Meister das Größte tut, darf von seinen Jüngern das viel Geringere erwartet werden. Jesu Fußwaschung symbolisiert seine unvergleichliche Tat: Er, von dem Johannes mit umständlichster, fast schwerfälliger Feierlichkeit das Höchste einleitend bezeugt (13, 1—3), hat ihre Reinigung beschafft, er hat sie gewaschen, so daß sie ganz rein sind (V. 10); durch das vorangegangene Abendmahl hat er's getan (Matth. 26, 28), und durch das Wort, das er dabei geredet hat (Joh. 15, 3). Sie aber sind gleich wieder in einen häßlichen Rangstreit geraten; vermutlich im Anschluß an die Enthüllung über den Verräter. So beflecken sie immer wieder bei ihrem Erdenwandel ihre Füße. Aber der ihnen die totale Reinigung vermittelte, will ihnen auch mit der täglichen „Fußreinigung" dienen. Er muß es, wenn sie teil mit ihm behalten wollen (13, 8). Er muß es, weil er der dazu Berufene ist. Seine Fußwaschung können und sollen sie nicht entbehren. Aber sie sollen sich's auch zum Beispiel dienen lassen; ihm zu Dank und Ehren auch einander die Füße waschen; nicht einander kränken, geschweige ihn selbst darob mit Füßen treten (V. 18). —

So bietet recht verstanden diese Fußwaschungsszene die naturgemäße und sinngemäße Fortsetzung jener Abendmahlsfeier; zugleich aber den stillschweigenden Konsens des Johannes zu den betreffenden synoptischen Berichten.

Es folgen nun bei Johannes die bekannten „Abschiedsreden". Ihr Zweck geht ja nicht darin auf, über Sinn und Wert der Passion an sich zu unterweisen, — war doch dies eben nachdrücklichst geschehen. Sie schildern vielmehr auch die ferneren Folgen dieses „Hingangs zum Vater", und zwar in den lieblichsten Farben, den Hörenden und dem Redenden selbst zu süßem Trost. Immerhin sind sie auch getragen und durchzogen von den Gedanken an das unmitelbar Bevorstehende; und bieten, mit dem bereits Geschehenen zusammengenommen, allerlei wichtige Aufschlüsse.

Wir müssen auf eine nähere Besprechung des Ganzen hier verzichten. Wir bringen einige Einzelheiten in Erinnerung. Etwa was das 14. Kapitel als den Effekt seines Hingangs bezeichnet: die Bereitung der Stätte, die Wegbahnung zum Vater, die Kundgebung seines „Namens", die Zusendung des andern Trösters, die Darreichung des Friedens, den die Welt nicht gibt, und der Freude (Kap. 16, 22), die niemand nehmen kann. Weiter, was die Kapitel über die Art dieses Hingangs aussagen: es werde ein Gang sein, auf dem sie ihm diesmal nicht folgen können (13, 36); der wohl zu seiner Verklärung führe, aber nur auf dem Wege der schwärzesten Verräterei (13, 30 f.); ein Gang durch die allerkritischste „Stunde" (17, 1), — die Stunde des Konfliktes zwischen ihm und dem „Fürsten dieser Welt" (14, 30); dieser werde ihm den Prozeß machen, wennschon mit dem Ausgang, daß er nichts an ihm finden, nur die Gottesliebe und den Gottesgehorsam seines Herzens und Lebens desto überzeugender dartun werde (14, 31). Mit aller Bestimmtheit wird aber hierauf gerade die große Wendung zurückgeführt. Was seine frühere Rede schon in Aussicht gestellt hatte (12, 31), hier liegt dazu der tiefere Rechtsgrund vor: eben weil jener Weltfürst den, an den sie glauben sollten, den, der sterbend nur zum Vater gelangen kann, durch die Hand des Unglaubens

umbringen läßt (16, 8–11), darum wird er entthront werden, darum ist er schon gerichtet (16, 11), darum ist in ihm auch seine Welt schon überwunden (16, 33), und für Jesus und die Seinen Sieg und Friede gesichert (16, 33). So darf denn auch das hier Ausgeführte in die Summa gefaßt werden: daß seine unvergleichliche Liebe sich darin beweisen wolle, daß er sein Leben einsetze für seine Freunde (15, 13); und der Sinn dieses Ausspruches darf nach Maßgabe des ganzen Zusammenhangs dahin gedeutet werden, daß Jesus jetzt von Gottes wegen (14, 31) um seiner Freunde willen (15, 13) mit dem gegenwärtigen Weltherrscher in einen Gerichtshandel eintreten werde, der ihm sein Leben kosten, aber darum gerade jenen um seine Herrschaft bringen, und der beherrschten Welt und „seinen Freunden" sonderlich die Freiheit bringen werde, als die Voraussetzung zu einem Zustand der Freude, des Friedens, der Jesus- und Gottesgemeinschaft (17, 3 u. 26); mit andern Worten: seine Lebenshingabe — das Werk unserer Erlösung, unserer Versöhnung!

Wenn man übrigens in dem allen die ausdrückliche Formel eines sühnkräftigen Strafleidens vermissen wollte, so hätte man einmal den Ton und Zweck der ganzen Rede verkannt, sodann aber die Verschärfung des Satisfaktionsgedankens übersehen, die durch die johanneische Kennzeichnung Satans als des *αντιδικος* der Menschheit (vergl. Kap. 14, 30 mit Matth. 5, 23 u. 25) hervorgerufen wird; vor allem aber den Hinweis gerade der Schlußverse auf die bekannte Sacharjastelle (Joh. 16, 32) nicht gebührend beachtet. Man vergegenwärtige sich den Zusammenhang jenes Prophetenworts (Sach. 13, 7; 12, 10; 13, 1), so wird man nicht zweifelhaft bleiben können, wie Jesus auch diese Abschiedsreden beleuchtet und gewürdigt wissen will.

Sehr bemerkenswert erscheint nun aber die Übereinstimmung, welche gerade durch den letztgenannten Hinweis zwischen Johannes und den synoptischen Leidensberichten auch in formaler Hinsicht hergestellt wird. Matthäus und Markus wenigstens leiten den Gang nach dem Kidron mit dem Zitat jener Sacharjastelle ein (Matth. 26, 31; Mark. 14, 27), — ein Beweis,

wie absichtlich und bedeutsam jener Hinweis gemeint und verstanden war. Eine besondere Beachtung aber verdient hierbei die Merkwürdigkeit, daß beide Berichte ein freies Zitat der Prophetenstelle referieren, laut welchem Jesus für die dritte die erste Person wählte und dadurch den Gedanken des Propheten bedeutend verschärfte: daß das Schwert Gottes es sei, und Gott selbst, der durch dasselbe den Hirten schlägt. — Lukas bringt an der entsprechenden Stelle etwas anderes, aber noch Bedeutsameres. Er bringt das Schlußwort aus Jes. 53; und er bringt's in einer Form, die das Gewichtige desselben stark hervortreten läßt. Wir mußten schon oben (S. 33) auf diese Stelle Bezug nehmen. Jesus rät seinen Jüngern an, sich jetzt (αλλα νυν) ein Schwert zu kaufen; „denn ich sage euch," fährt er begründend fort, „daß das Geschriebene muß zur Vollendung kommen an mir: und er ward unter die Übeltäter gerechnet; denn auch mein Geschick hat sein Ziel und Ende erreicht." Wie dort mit dem Hirten Sacharjas, so hier mit dem „Knecht" Jesaias setzt Jesus sich und sein Schicksal in Parallele. Aber mit diesem „Knechte" gerade, wie er in Jes. 53 erscheint, und in dem Sinn, daß es auch für ihn auf eine vollständige Auskostung des dort geweissagten Leidensganges ankomme, bis zu dem Tiefpunkt hin, den eben jener Schlußvers dort angibt, aber auch bis zu einem Grad der Steigerung hin, der als die wirkliche Erfüllung zu bezeichnen ist. Eine wahrhaftige, extensiv und intensiv absolute Vollendung dessen (vgl. das starke, in dieser Verbindung sonst seltene τελεω) liegt ihm ob; und zwar gleichfalls als ein wohl geheimnisvolles, aber auch für ihn unbedingt verbindliches, also göttlich hohes Muß (δει). Es muß durch ihn auch Jes. 53, auch 53, 12 zur Vollendung kommen; es kann ohne diese Leidensvollendung nicht, es kann nur durch dieselbe seine Aufgabe zum Abschluß kommen. — Erwägt man nun, daß kaum irgendwo in der Schrift das sühnende Strafleiden des Messias sich ausdrücklicher und nachdrücklicher bezeugt findet als im 53. Jesaias-Kapitel, so wird die Bedeutsamkeit jener Jesusaussage ohne weiteres einleuchtend sein. Sie stellt fest, daß nach Jesu Bewußtsein gerade diese Jesaias-

idee eine dem Willen und Wesen Gottes ($\delta\varepsilon\iota$) entsprechende gewesen, folgeweise durch ihn, wenn anders er sein will, was er soll, bis zum letzten und äußersten (V. 12), zur unbedingten Erfüllung zu bringen sei.

Ihre weitere und vollkommenste Bestätigung findet diese Auffassung durch die Gethsemanegeschichte. Für Jesus handelte sich's um mehr als für seine Jünger. Diesen konnte vorerst der (immer mehr sich verstärkende) Hinweis genügen, daß Jesu Leidensgeschick durchaus dem Gotteswort der Propheten entspreche. Sie sollten's zunächst nur an ihm schauen, noch nicht mit ihm oder in seiner Nachfolge erleben (Joh. 13, 36; 18, 8). Sie waren zu weiterem auch noch durchaus nicht imstande; sie werden vielmehr, trotz aller guten Vorsätze, wenn's nun geschieht, an ihm irre werden. Er aber soll selbst hinein in das gottverhängte Geschick, und soll es so erfüllen, daß das τετελεσται (Joh. 19, 30) in vollem Maße erreicht wird. Er muß mehr wissen. Um sein Leiden tragen, recht tragen zu können, muß er wissen, nicht bloß, daß es geschrieben steht, sondern daß es wirklich als Gottes Wille geschrieben steht, und als Gottes unabänderlicher Wille, und als Gottes unumgänglicher Wille. Das ist die Feststellung, um die sich's in Gethsemane handelt. Es ist, als wenn dem Menschensohne eigens deshalb die Einsicht getrübt („ist es möglich") und der Wille gelähmt („nicht mein Wille") worden sei, damit durch ihn als den Berufensten und einzig dazu Fähigen in dieser allerdunkelsten Stunde diese Gewißheit: „es ist nicht anders möglich," und damit auch diese Freudigkeit: „so geschehe dein Wille," von Gott errungen werde. Aber nachdem es von diesem Einen für sie alle errungen ward, und in Gegenwart jener drei näheren und acht ferneren Zeugen, die wohl seine Angst nicht verstanden, aber doch hörten, schauten und von seiner blutgezeichneten Stirn lasen; und nachdem unmittelbar nach diesem Ringen in drastischem Gegensatz gegen die fleischliche Aufwallung Petri das Resultat von diesen Lippen kundgegeben ward: „Stecke dein Schwert in die Scheide; soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat? wie würde denn die Schrift erfüllt; es muß also

geschehen," — wer darf nun noch zu zweifeln wagen, daß diese Notwendigkeit eine nicht bloß vom Alten Testamente geforderte, sondern von Gott selbst durchs Alte Testament geforderte, und mehr noch, in Gottes heiligstem Wesen begründete gewesen, daß sie als eine solche von Jesus erfaßt, erfahren, und eben als eine solche, und nur als solche von ihm eingegangen ist und werden konnte. Wäre diese Notwendigkeit keine göttlich absolute gewesen, er hätte sie nicht tragen können und wollen; hat er sie getragen, willig und standhaft, so hat er's nur in dem Vollbewußtsein ihrer göttlichen Absolutheit getan. Das ist die Feststellung von Gethsemane, das der unvergleichlich wertvolle Ertrag jenes Seelenkampfes. Das ist auch die besondere Bedeutung dieser Geschichte, dieses Jesuszeugnisses für unsere Frage. Der Kelch, dürfen wir hiernach erklären, der von Sacharja (13. 12) und von Jesaias (53), der überhaupt von den Schriften der Propheten (Matth. 26, 56) in Aussicht gestellt ist, — der Kelch des sühnenden Strafleidens, „er muß sein", d. h. er ist eine Forderung Gottes, von der Gott nicht abstehen kann und darf, wenn nicht die Erlösung der Welt aus Sündenschuld und Todesfluch „anstehen" gelassen werden soll.

Willig nimmt jetzt Jesus das Unumgängliche auf sich. Geflissentlich betonen die Berichte diese Willigkeit (Joh. 18, 4 u. 8 u. 11; Matth. 26, 53 f.; Luk. 22, 51); Johannes noch besonders die klare Bewußtheit Jesu (18, 4; 19, 28; vergl. 13, 3). Das von Lukas berichtete erste Kreuzeswort (23, 34) bringt noch einmal die große Jesaiasweissagung von seinem Schlußsatz aus (53, 12) in Erinnerung. In dem vierten Kreuzeswort begegnet uns der Anfang des andern großen Passionskapitels, des 22. Psalms (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34). Auch dieses bringt die Leiden des Messias, und zwar in frappantesten Einzelzügen (9. 17. 19) zur Darstellung, nicht freilich in ihrem geheimnisvollen Sühnwert (wie Jes. 53, 5 f. 11 f. 10); aber desto lebhafter, herrlicher nach Seiten der für sein Volk dadurch erzielten Heilsfolge (23. 27. 30. 31 und V. 32, dessen wuchtigen Schluß, כִּי עָשָׂה, Delitzsch direkt durch *τετελεσται* wiedergibt: „daß er's vollbracht hat"). So wird

durch dies Kreuzeswort wechselseitig der Anfang jener Weissagung in das Licht dieser Erfüllung gerückt und die Erfüllung wiederum ins Licht jener Weissagung von der Gottverlassenheit. Dabei bringt das Warum noch einmal die persönliche Schuldlosigkeit des Leidenden zum Ausdruck, um in diesem rätselhaften Widerspruch die Beantwortung solcher Frage den Hörern als Aufgabe zu hinterlassen; eine Beantwortung, welche eben nur in der Anerkenntnis fremder Schuld und der Notwendigkeit ihrer Sühnung befriedigend zu finden ist. Jesus seinerseits weiß die Antwort und ruft sie triumphierend mit dem Schlußwort jenes Psalms (22, 32) in die Welt hinaus: τετελεσται, um nach solchem Siege die Welt wieder zu verlassen und heimzukehren zu seinem „Vater".

Es hat etwas Überraschendes, die eigentlichen Passionskapitel des Alten Testaments (Exod. 12; vergl. Lev. 16; Sach. 13; Jes. 53; Ps. 22) so tief und innig in die Passionsberichte verflochten zu sehen. Zwiefach überraschend, daß solches alles auf die selbsteigenen Zeugnisse Jesu gegründet wird. Nicht überraschend freilich für den, der jemals das Verhältnis dieses Meisters zu seinen Jüngern unbefangen bedachte. Wir finden nur bestätigt, was uns selbstverständlich ist, daß die Jünger nur weitergaben, was sie von dem Herrn empfingen (1. Kor. 11, 23). Zu allem Überfluß aber finden wir ihr Abhängigkeitsverhältnis, gerade im Stück ihres diesbezüglichen Schriftverständnisses, in der nachfolgenden Herrlichkeitsgeschichte noch ganz ausdrücklich beurkundet. Im Gegensatz gegen die vormaligen Erfahrungen (Matth. 16, 21 f.; Luk. 18, 31—34 und Par.) ist's nun den Jüngern möglich, ihrem Meister in den Sinn der Passionsweissagungen hinein zu folgen. Zuerst die Emmausjünger erleben es. Jesus, sie strafend, daß sie nicht glaubten dem, das die Propheten geredet haben, — stellt die ganze Prophetie unter das Thema: „mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" und fing dann an von Moses und allen Propheten, und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren. Da müssen sie's bekennen: „brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege, als er uns die Schrift

öffnete.“ Was ihnen auf dem Wege — gleich danach widerfährt es dem gesamten Jüngerkreis. Da erklärt er ganz umfassend: „es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Moses, in den Propheten und den Psalmen;“ um dann auch ihnen „das Verständnis zu öffnen“, daß sie die Schrift verstanden, sprechend: „also ist's geschrieben und also mußte Christus leiden und auferstehn von den Toten am dritten Tage, und predigen lassen in seinem Namen (sc. in seiner hier offenbar gewordenen Eigenart) Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern.“ Wollte man noch entgegnen, daß das alles ausschließlicher Bericht des Lukasevangeliums sei, so geben wir zu bedenken, daß der Markusbericht, weil unvollständig, hier nicht in Frage kommt; daß Matthäus aber seine ganze Schrift so sehr nach der alttestamentlichen Weissagung orientiert hat, daß bei ihm der Hinweis auf jene Tätigkeit des Auferstandenen am entbehrlichsten erscheint; daß aber bei Johannes in der gelegentlichen Bemerkung, „sie wußten die Schrift noch nicht“ (20, 9), die volle Anerkennung des von Lukas bezeugten Sachverhalts beschlossen liegt, außerdem aber seine beiden eignen Schriftzitate (19, 36. 37), sowie die Form, in welcher er das fünfte Kreuzeswort einführt (19, 28), uns die besten Proben des auch ihm durch den Meister vermittelten (vergl. 2, 22; 12, 16) Schriftverständnisses gewähren.

Ergebnis.

Wir rekapitulieren. An Christus glauben heißt an das Kreuz glauben, an die Sühnkraft seines Kreuzes, welche mit der Vergebung der Sünden auch die Ererbung des ewigen Gotteslebens, des Herrlichkeitsreiches verbürgt. Diese Heilserkenntnis findet sich in der Form der Hoffnung als eine vorbereitete, angedeutete, geheimnisvoll geweissagte, bereits in den Schriften des Alten Testamentes vor. Jesus ist sich bewußt, zur Erfüllung dieser Weissagungen gesendet zu sein. Er selbst erfaßt sie von Anfang in ihrer ganzen Tiefe. Dem natürlichen Herzen aber war diese Seite der Weissagung fremdartig, anstößig, widerwärtig. Der schriftgelehrte Jude hielt sich wesentlich an die Herrlichkeitsseite der Weissagung; und gingen ihm die Passionszüge des Zukunftsmessias immer mehr darin unter. Man gewöhnte sich immer mehr, den seligen Effekt zu erwarten ohne das saure Mittel. So kam's für Jesus zunächst darauf an, zum Passionsverständnis sein Volk zu erziehen, oder wenigstens den Teil seines Volkes, jenen weiteren und engeren Kreis, der sich unter seine Leitung stellte. Diese Erziehung hat er systematisch vorgenommen, und man kann sagen, die eigentliche Aufgabe seines prophetischen Amtes eben hierin erkannt. Diese Erziehung ist nur langsam von statten gegangen; sie hat nicht ohne heftige Zusammenstöße sich vollziehen lassen. Wir sehen sie aber in der Weise geschehen: 1. daß Jesus zuerst die Täufertätigkeit aufnimmt, um sie zu ergänzen, zu vertiefen, um die Vorbegriffe der Vergebungsbedürftigkeit und Bußnotwendigkeit seinerseits sicherzustellen; 2. daß er weiter unmerklich, aber stetig, auf mannigfaltige Weise, durch gewisse Eigentümlichkeiten seiner Rede (die Rückbeziehung aufs Alte

Testament, den Menschensohnausdruck, die Verkündigungsform der in seiner Nachfolge zu erwartenden Leiden), aber auch durch einzelne bestimmte Weissagungen den Passionsgedanken in den Hörerkreis und die Hörer in die Passionserwartung hineinführt; 3. daß er dann aber, und zwar von einem gewissen Zeitpunkt an, mit ganz direkten und immer klareren Vorhersagen seines bevorstehenden Leidens hervortritt, und neben der schlichten Tatsächlichkeit auch schon die Notwendigkeit seines Leidensberufes immer stärker betont, sonderlich durch Berufung auf die alttestamentlichen Leidensweissagungen; 4. um endlich den ganzen Vollzug der Passion mit fortwährenden, ihre Notwendigkeit und Heilsamkeit, ihren stellvertretenden und sühnkräftigen Charakter immer tiefer beleuchtenden Selbstzeugnissen zu begleiten.

So hat sich's bei dem allen für uns nicht um eine Zusammenstellung einzelner Jesussprüche gehandelt, vielmehr um eine Erfassung und W ü r d i g u n g d e s g a n z e n p r o p h e t i s c h e n J e s u s w i r k e n s, wie es nach sämtlichen evangelischen Berichten sich uns darbietet. Als Erträge dieses Gesamtwirkens springen dann auf seinen Höhepunkten die einzelnen Worte heraus, welche einerseits die alttestamentliche Schrift als normgebenden Weiser, wie für sein Lebenswerk, so für das Verständnis desselben sanktionieren, andererseits ihre Summe auf kurze, durchaus eindeutige „Dogmen" — beispielsweise die Matth. 16, 26; 20, 28; 26, 28 geschriebenen Sätze — bringen.

Diesem gewichtigen, glücklichen Sachverhalt gegenüber erübrigt sich's, auf die jenseits beliebten Einwände, etwa daß so und so viele Jesusaussprüche scheinbar eine unbedingte, keine Sühne voraussetzende Gnade und Vergebung offerieren, u. a. m., näher einzugehen. Nicht auf das, was Jesus hier und dort hätte sagen „können" oder „sollen", sondern auf das, was er faktisch und in ausgiebigstem Maße gesagt hat, hatten wir uns zu beziehen: und darauf haben wir, — und wir hoffen genügend sicher — unser Ergebnis aufgebaut.

Nach solchem Vorgang des Meisters konnte freilich seinen Aposteln nur die Aufgabe bleiben, diese Grundlinien zu verfolgen, auszubauen, und ihrerseits in das Bekenntnis zu fassen,

das uns etwa Röm. 3, und mehr oder minder prägnant in fast allen neutestamentlichen Schriften entgegentritt; das in der kirchlichen Satisfaktionslehre, besonders eines Luther, eines Paul Gerhardt, seinen gemeindlichen Widerhall findet; das aber auch in der sprödesten dogmatischen Formulierung sachlich solch Jesuszeugnis nicht zu überbieten vermag, wie es nach unseren Ausführungen in Stellen wie Matth. 20, 28, oder Luk. 22, 19 f., oder Joh. 18, 11, oder Mark. 14, 27 vorliegt.

Wir schließen: Wie die kirchliche Satisfaktionslehre durch die apostolische Lehre, so wird diese gedeckt durch die selbsteigene Lehre Jesu von seinem Sühnwerk.

Der Sohn des Menschen.

Eine Untersuchung über Begriff und Inhalt solcher Jesusbezeichnung von Pastor Friedrich Bard.

2. Ausgabe. Preis 2 M.

Weitere Urteile:

Es ist ein schönes und treffendes Bild, wenn Verfasser die alttestamentliche Messiasverheißung mit einer Strahlengarbe und jene Jesusbezeichnung („der Menschensohn") mit dem sie sammelnden Brennpunkt vergleicht, oder wenn er an anderer Stelle den Menschensohnnamen als den „Generalnenner" bezeichnet, der weit genug ist, um die einzelnen stückweise redenden Weissagungen des Alten Testaments, wie Davidssohn, Abrahamssame, Jungfrausohn usw., in sich aufgehen zu lassen. Wohlgelungene biblisch-theologische Arbeiten sind die beste Apologie der Bibel. Möge Bards Buch diesen Dienst weiteren Kreisen, auch der Laienwelt, an die namentlich sein Vorwort sich richtet, leisten! **Reichsbote.**

Hatte ich anfangs, als ich den Titel dieser Broschüre las, den Gedanken: Hier werden nur Eulen nach Athen getragen, so habe ich mich beim Studium des kleinen, überaus tiefen und tüchtigen wissenschaftlichen Werkchens dieses Gedankens geschämt. Denn der Verfasser hat wirklich unter Berücksichtigung fast aller Forschungen auf diesem Gebiete nicht altes wiedergekaut, sondern altes Wertvolle neu begründet und beleuchtet und neues geboten.

Sächs. Kirchen- und Schulblatt.

Diese fein- und scharfsinnige, tiefgründige, sorgfältige Abhandlung, die einer neuen, bisher nur vereinzelt und ansatzweise gebotenen Deutung der beregten Menschensohnbezeichnung das Wort redet, verdient nicht nur von Geistlichen, sondern auch von Laien gebührend gewürdigt zu werden, umsomehr als alles überflüssige, schwülstige, gelehrte, insonderheit fremdsprachliche Beiwerk mit kluger, besonnener Weisheit beiseite gelassen ist.

Der Pilger aus Sachsen.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

BS 2665 .B3 | 751202
Bard.
Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk.

E97 [illegible]

NOV 15 [illegible]

Elliott

BS 2665 B3

751202